یہ کتاب

اپنے بچوں کے لیے scan کی بیرونِ ملک مقیم ھیں

مو منین بھی اس سے استفادہ حاصل کرسکتے ھیں.

منجانب.



سبیلِ سکینہ

یونٹ نمبر ۸ لطیف آباد حیدرآباد پاکستان

۷۸۶
۹۲-۱۱۰
یا صاحب الزماں ادرکنیؑ

DvD Version

لبیک یا حسینؑ

خصوصی تعاون: نذر عباس
رضوان رضوی

اسلامی کتب (اردو) DVD

ڈیجیٹل اسلامی لائبریری ۔

SABIL-E-SAKINA
Unit#8,
Latifabad Hyderabad
Sindh, Pakistan.
www.sabeelesakina.page.tl
sabeelesakina@gmail.com

خلافت و ملوکیت

پر

اعتراضات کا تجزیہ

ملک غلام علی

اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ

۱۳-ای، شاہ عالم مارکٹ، لاہور (پاکستان)

طابع:۔ اخلاق حسین، ڈائرکٹر

ناشر:۔ اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ

۱۳۔ ای، شاہ عالم مارکیٹ، لاہور

مطبع:۔ امید پرنٹرز لاہور

اشاعت:۔

پہلی اکتوبر ۷۲ ۱۹ء

قیمت:۔

اعلیٰ ایڈیشن ۱۳/۵۰ روپے

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ

مملکتِ خداداد پاکستان ـــــ اللہ اسے قائم و دائم رکھے ـــــ اس وقت روئے زمین پر مسلمانوں کی سب سے بڑی ریاست ہے۔ یہ اس لیے وجود میں آئی تھی کہ اس میں کتاب اللہ و سنتِ رسول اللہ پر مبنی نظام و معاشرہ برپا ہو۔ لیکن ہماری بدقسمتی کہ ہماری تمناؤں اور آرزوؤں کا یہ خواب تاہنوز شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔ بلکہ اس کے برعکس اس سرزمین کی آغوش میں ایسے فتنے پروان چڑھتے رہے جو اسلامی نظریات اور قرآن و حدیث کی تعلیمات کے یکسر منافی و مخالف ہیں۔ ان میں سے بعض فتنے تو ایسے ہیں جن کے خطرات کو ہمارے دینی طبقوں نے پوری طرح محسوس کر لیا ہے، ان کی ضلالت کو بڑی حد تک واضح کر دیا ہے اور ان کے خلاف اپنی طرف سے حجت کا اتمام کر دیا ہے۔ مثال کے طور پر انکارِ ختمِ نبوت و اجرائے نبوت اور انکارِ حدیث و سنت ایسے فتنے ہیں جن کے خلاف علمائے کرام نے یک زبان ہو کر مسلمانوں کو متنبہ کر دیا ہے۔ لیکن دوسری طرف بعض سیاسی اور مذہبی فتنے ایسے بھی ہیں جن کی تردید و ابطال کے معاملے میں نہ صرف یہ کہ تساہل و مداہنت کو روا رکھا گیا ہے، بلکہ بہت سے مذہبی گروہوں اور افراد نے ان فتنوں اور ان کے علمبرداروں کو پوری پوری کمک پہنچانے کی کوشش کی ہے۔ مثال کے طور پر اشتراکیت اور ناصبیت دو ایسے فتنے ہیں جو بعض مذہبی حلقوں کے دوش پر سوار ہو کر ہمارے ہاں متعارف ہوئے ہیں اور اب تک ہو رہے ہیں۔ اشتراکیت کے مفہوم سے تو ہر مسلمان بالعموم آشنا ہے لیکن ناصبیت کے مفہوم، بلکہ اس کے نام تک سے بہت کم مسلمان واقف ہیں۔

ناصبیت کے تاریخی پس منظر اور اس کے تفصیلی تضمنات کا بیان یہاں ممکن نہیں۔ مختصر الفاظ میں یوں سمجھ لیجیے کہ ناصبیت رافضیت کی ضد ہے۔ رافضی اس شخص کو کہتے

ہیں جو حضرت علیؓ اور بنو فاطمہ کی عقیدت میں حد سے گزر گیا ہو اور ناصبی اس کو کہتے ہیں جو حضرت علیؓ اور ان کے اہلِ بیت سے بغض و عناد اپنا جزوِ ایمان سمجھتا ہو۔ نصب عربی زبان میں دائمی حسد اور مستقل بغض و عداوت کا دوسرا نام ہے۔ جو شخص اس مرض میں مبتلا ہو، وہ بلاشبہ نفاق کی زد میں ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشادِ گرامی حضرت علیؓ سے صحیح مسلم شریف، کتاب الایمان میں مروی ہے کہ:

قال علیٌّ والذی فلق الحبۃ وبرأ النسمۃ انہ لعھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم الیّ ان لا یحبنی الا مومن ولا یبغضنی الا منافق۔

"حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ اس ذات کی قسم جس نے دانہ اُگایا اور جان کو پیدا کیا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے وصیت فرمائی کہ نہیں محبت رکھے گا مجھ سے مگر مومن اور نہیں بغض رکھے گا مجھ سے مگر منافق۔"

حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی جو ہمارے دیار کے جملہ مقلدین و غیر مقلدینِ اہل سنت کے مقتدا ہیں جنہوں نے رفض و تشیع کے رد میں مشہور کتاب "تحفہ اثنا عشریہ" لکھی ہے، ان کی اسی کتاب میں مندرج تصریح کے مطابق ناصبیوں کا بانی مبانی مروان بن حکم تھا۔ آپ کے الفاظ درج ذیل ہیں:

در بخاری روایت از مروان آمدہ است باوجودیکہ او نیز از جملہ نواصب بلکہ رئیس آں گروہ شقاوت پژوہ بود۔ لیکن مدار روایت بخاری بر امام زین العابدین است و سند او منتہی بایشاں۔

(تحفہ اثنا عشریہ ص۹۹، کید ہفتاد و دوم طبع ۱۲۹۶ھ، لکھنؤ)

"ہاں بخاری میں مروان سے البتہ روایت آئی ہے باوجودیکہ وہ نواصب میں سے تھا بلکہ اس بدبخت گروہ کا سرغنہ اور سرگروہ۔ لیکن اس روایت کا مدار زین العابدین پر رکھا ہے اور ان ہی پر روایت کو ختم کیا ہے۔"

(ترجمہ تحفہ اثنا عشریہ ص۹۹، ناشر نور محمد کارخانہ تجارت کتب، آرام باغ۔ کراچی)

اسی کتاب کے ص۵۵۵ پر شاہ عبدالعزیز صاحب فرماتے ہیں:

"تاریخ سے قطعی ثابت ہے کہ اہلِ سنت ہمیشہ نواصب سے مقابلہ کرتے تھے اور ان بدبختوں کی بکواس کا جواب دے کر ان سے پرخاش رکھتے تھے۔"

معروف اور جید اہلِ حدیث عالم نواب صدیق حسن خاں صاحب ایک سوال کے جواب میں اقسامِ بدعت پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

منجملۂ ابتداع یکے نصب است کہ بدتر از تشیع باشد، چہ نصب تدین ببغضِ علی کرم اللہ وجہہ است۔

(ہدیۃ السائل الی ادلۃ المسائل، سوال وجواب یک صد و پنجم صفحہ ۴۹۶)

"بدعت کی ایک قسم نصب ہے جو کہ تشیع سے بدتر ہے کیونکہ اس کا مطلب بغضِ علیؓ کو اپنا دین و ایمان بنا لینا ہے۔"

پاکستان میں اس فتنۂ ناصبیت کے بانی اور سرخیل محمود احمد عباسی ہیں اور یہ ایک افسوسناک اور تکلیف دہ حقیقت ہے کہ ہمارے بعض "سنی" حلقوں نے اس فتنے کی خوب پذیرائی و حوصلہ افزائی کی ہے اور چند ایک علمائے اہلِ سنت کو چھوڑ کر کسی کو اس کی تردید میں ایک لفظ تک کہنے یا لکھنے کی توفیق نہیں ہوئی۔ ان مستثنیات میں سے ایک مولانا محمد عبدالرشید نعمانی، استاذ جامعہ اسلامیہ، بہاولپور ہیں جن کے ایک ناتمام سلسلۂ مضمون کی چند قسطیں "بینات" میں شائع ہو سکیں اور پھر اسے بند کر دیا گیا۔ اس مضمون کا عنوان تھا "ناصبیت تحقیق کے بھیس میں"۔ میں مناسب سمجھتا ہوں کہ ماہنامہ بینات، رمضان ۱۴۰۲ھ ۱۹۸۲ء سے مولانا موصوف کی ایک عبارت نقل کر دوں۔ فرماتے ہیں:

"یہ محمود احمد صاحب عباسی کی بدنام کتاب "خلافتِ معاویہ و یزید" پر تنقید ہے۔ اس ملک میں رفض کا فتنہ قدیم سے تھا۔ باطنیہ و امامیہ سب پہلے سے موجود تھے۔ البتہ خوارج و نواصب کا ڈھونڈے سے بھی پتہ نہ تھا۔ لیکن عباسی صاحب نے یہ کتاب لکھ کر اہلِ سنت میں ناصبیت کا تازہ فتنہ کھڑا کر دیا ہے۔ اب بہت سے لوگ ہیں جو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو اور یزید کے مقابلے میں

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو خاطی و غلط کار سمجھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب سے سوائے ضرر کے فائدہ کوئی مرتب نہ ہوا۔ روافض تو اپنی جگہ اور سخت ہو گئے لیکن اہل سنت کے استدلال میں فرق آگیا۔ بہت سے لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت راشدہ اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت میں شک کرنے لگے۔ آج تک کسی ایک رافضی کے متعلق بھی یہ نہیں بتلایا جا سکتا کہ وہ عباسی صاحب کی کتاب پڑھ کر تائب ہو گیا ہو، لیکن اس کے برخلاف اس کتاب کے مطالعہ کرنے والوں میں ایک اچھی خاصی تعداد ایسے لوگوں کی نکلے گی جو اس جھوٹ کے پلندہ کو سچ سمجھ کر حضرت علی اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کی طرف سے اپنے دلوں کو صاف نہ رکھ سکے۔ اس کتاب نے سادہ لوح عوام نہیں، اچھے خاصے پڑھے لکھے طبقے کو متاثر کیا ہے جن میں عربی مدارس کے بھی بہت سے فارغ التحصیل شامل ہیں۔ جن لوگوں کو دسترس موضوع کتاب کے اصل مآخذ تک نہیں وہ اس کو تحقیق اور ریسرچ کا ایک نادر شاہکار سمجھتے ہیں۔ اور یہ سب کچھ تعجب ہے اس بات کا کہ اب مسلمان من حیث القوم علوم اسلامیہ سے نابلد ہو گئے ہیں۔

...... اصل بات یہ ہے کہ روافض کے سب وشتم سے لوگ تنگ آئے ہوئے تھے۔ ایسے میں یہ کتاب شائع ہوئی جس میں حضرت علی اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کے موقف پر اس سے کہیں زیادہ سلجھے ہوئے اور سنجیدہ انداز میں جرح کی گئی تھی جو روافض کی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے موقف کو مجروح کرنے میں عام روش ہے، اس لیے ردعمل کے طور پر بہت سے لوگ عباسی صاحب کے اس طرز عمل سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔

حالانکہ تمام اہل سنت اس پر متفق ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خلیفہ راشد تھے اور جو لوگ ان سے برسر جنگ رہے وہ خطا پر تھے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت نہ کر کے غلطی کی اور وہ خلیفہ راشد

نہ تھے۔ اس کا بیٹا یزید ظالم و جابر حکمران تھا اور حضرت حسینؓ، حضرت عبداللہؓ بن زبیر اور وہ تمام صحابہ کرام جو جنگ حرہ میں شہید ہوئے اور جنہوں نے یزید کے تسلط و اقتدار کو برہم کرنے کی کوشش کی، وہ سب حق کے داعی اور خیر کے علمبردار تھے۔ مگر اس کتاب (خلافتِ معاویہؓ و یزید) کی تصنیف صرف ان ہی امور کی تردید کے لیے عمل میں آئی ہے اور اس کے مطالعہ سے اہل سنت کا یہ نقطہ نظر صریح طور پر غلط معلوم ہوتا ہے اور یہی ناصبیت کا عین منشاء ہے۔"

حقیقت یہ ہے کہ ناصبیت جدیدہ جسے ہمارے بعض علماء و اہل مدرسہ تقویت بہم پہنچا رہے ہیں، یہ ناصبیتِ قدیمہ سے بھی بازی لے گئی ہے۔ پرانی ناصبیت کے علمبرداروں کی یہ جرأت نہیں تھی کہ وہ حضرت علیؓ کی خلافت کے انعقاد کا علی الاعلان انکار کرتے یا ان کی سیرت کو داغدار کرکے پیش کرتے۔ اس لیے وہ بس امیر معاویہؓ کے فضائل و مناقب میں مبالغہ آمیزی کرنے پر اکتفا کرتے تھے۔ چنانچہ شیخ محمد بن احمد سفارینی اپنی تصنیف لوامع الانوار البہیہ وسواطع الاسرار الاثریہ میں امام احمد بن حنبل کے صاحبزادے عبداللہ کا قول نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا:

سألت ابی عن علی ومعاویة فقال: اعلم ان علیا کان کثیر الاعداء ففتش له اعداءه شیئا فلم یجدوا فجاؤا الی رجل قد حاربه وقاتله فاطروه کیدا منهم له رضی الله عنه۔

"میں نے اپنے والد امام احمد بن حنبل سے حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے متعلق سوال کیا تو کہنے لگے: تمہیں معلوم ہونا چاہیئے کہ حضرت علیؓ کے دشمن بہت تھے۔ انہوں نے حضرت علیؓ میں کوئی نقص تلاش کیا مگر نہ پا سکے تو یہ لوگ ایک ایسے شخص (یعنی امیر معاویہؓ) کی طرف متوجہ ہوئے جس نے حضرت علیؓ سے جنگ و جدال کیا تھا اور ان اعدائے علیؓ نے امیر معاویہؓ کی تعریف بڑھا چڑھا کر کی جو حضرت رضی اللہ عنہ کے خلاف ایک چال تھی۔"

(لوامع انوار البہیۃ، الجزء الثانی، ص ۳۳۹، شیخ محمد السفارینی الاثری، مطبع دار الاصفہانی، جدہ، ۱۳۸۰ھ)

لیکن عہدِ جدید کے ناصبیوں کا اور ان کے ہمنواؤں کا حال یہ ہے کہ وہ علانیہ حضرت علیؓ کی خلافت کو مشتبہ، غیر منعقد اور ناکام ثابت کرنے اور انہیں طالبِ اقتدار اور شورش پسندوں کا آلۂ کار بنا کر دکھانے کی مذموم جسارت کر رہے ہیں اور اس کے بالمقابل نہ صرف حضرت معاویہؓ کو صلوٰۃ اللہ علیہ[1]، خلیفۂ راشد اور امام معصوم بنا کر پیش کر رہے ہیں بلکہ یزید، مروان، اور حکم کو بھی رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ کے زمرہ بشرہ میں داخل کر رہے ہیں۔ع ببیں تفاوتِ راہ از کجاست تا بکجا۔

اب بعض "سُنّی" حضرات (خواہ وہ حنفی و دیوبندی ہوں یا اہلِ حدیث ہوں)، جو مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی کتاب "خلافت و ملوکیت" کے خلاف اتنی ہنگامہ آرائی و خامہ فرسائی کر چکے ہیں اور کر رہے ہیں اور جو کہتے ہیں کہ سارا جھگڑا اسی کتاب سے پیدا ہوا، ان سے بجا طور پر یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ فرض کیا اس بے بنیاد الزام کو تسلیم کر لیا جائے کہ اس کتاب سے صحابہ کرام کی توہین اور رافضیوں کی تقویت کا سامان ہو گیا، لیکن اس سے پہلے یہ جو رافضیت سے بدتر ناصبیت کا پودا آپ کے زیرِ سایہ برگ و بار لا رہا ہے اور پھل پھول رہا ہے، یہ بھی آپ کے نزدیک فتنہ کی تعریف میں آسکتا ہے یا نہیں؟ اگر آسکتا ہے تو اس کے خلاف آپ نے کتنا زور لگایا ہے؟ یہ ایک حقیقت ہے کہ عباسی صاحب کی کتاب مذکور کا مواد ۱۹۵۶ء میں دو سال تک کراچی کے ماہنامہ "تذکرہ" میں شائع ہوتا رہا جس کے مدیر، مضمون نگار وغیرہ بیشتر دیوبندی علماء تھے۔ مولانا مودودی کی کتاب اس سے کہیں دس سال بعد جا کر چھپی ہے۔ اس پورے عرصے میں صرف چند اصحاب (مثلاً مولانا محمد طیب صاحب، مولانا عبدالرشید نعمانی صاحب) کو چھوڑ کر اکثر علماء بالکل خاموش رہے ہیں۔ لیکن خلافت و ملوکیت کا سلسلۂ مضامین جونہی شائع ہونا شروع

---

[1] محمود عباسی صاحب اپنی کتاب "حقیقتِ خلافت و ملوکیت" ص ۲۴۴ پر لکھتے ہیں: "معاہد کی دیت مسلمان کے برابر قرار دینا امیر المومنین معاویہ صلوٰۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔"

ہؤا، تو فضا میں اچانک حرکت پیدا ہو گئی۔ سُنّی و ناصبی سب گلے مِل گئے اور مولانا مودودی کی مخالفت میں یک زبان ہو گئے۔

یہ اتّحاد مبارک ہو مومنوں کے لیے　　　　کہ متحد ہیں فقیہانِ شہر میرے خلاف

"خلافت و ملوکیت" کا مواد ترجمان، ۱۹۶۵ء میں شائع ہونا شروع ہی ہوا تھا کہ اس کے خلاف عباسی صاحب نے ایک کتاب "ہفوات" لکھ کر چھاپ دی جسے تین سال بعد "حقیقتِ خلافت و ملوکیت" کے نام سے اضافوں کے ساتھ شائع کیا گیا۔ اس کے علاوہ عباسی صاحب، ان کے بھتیجے اور ان کے بعض اعوان و انصار نے اپنے افکار و نظریات کی اشاعت کے لیے متعدد دیگر کتب و رسائل لکھے اور طبع کرائے ہیں۔ اس فتنے کی لَے یہاں تک بڑھی ہے کہ ان میں سے ایک شخص محمد دین بٹ نے اپنی کنیت ابویزید رکھ کر "رشید ابن رشید امیر المومنین سیدنا یزید رضی اللہ عنہ" کے نام سے ایک کتاب شائع کر دی ہے۔ اس تحریک کا ایک مقصد تو ہی ناصبیت تھا جس کی تقویت کے لیے کتاب و سنت کے نصوصِ صریحہ سے تو اعراض و انکار کیا گیا مگر اپنے مطلب کے لیے جو رطب و یابس، حتّٰی کہ شیعوں، قادیانیوں، اسماعیلیوں، یہود و ہنود اور نصاریٰ تک کے جو اقوال مِل سکے انہیں اپنی تحریروں میں جمع کر دیا گیا۔ مگر ان لوگوں کا ایک دوسرا مقصد بھی تھا اور وہ یہ تھا کہ پاکستان کے ہر ظالم و جابر حکمران کی چاپلوسی کی جائے اور یہاں استبداد و آمریت کی جڑیں مضبوط کی جائیں۔ چنانچہ میں بطور ثبوت عباسی صاحب کی ایک کتاب سے ایک نمونہ پیش کرتا ہوں۔ "تحقیق مزید بہ سلسلہ خلافتِ معاویہؓ و یزید" ص ۲۳۰ پر وہ لکھتے ہیں:

> "اسلامی تاریخ میں شاید یہی ایک قابلِ تقلید مثال مفاداتِ امت کے پیشِ نظر بغیر خونریزی کے سیاسی انقلاب پیدا کرنے کی ہے جو فیلڈ مارشل محمد ایوب خان اور ان کے ساتھیوں کے ہاتھوں عمل میں آیا۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے ان حضرات کو کہ اس طرح اسوۂ عثمانی پر عمل تو ہو سکا۔"

محمود عباسی وغیرہ کی خرافات و ہفوات سے ہمارے علماء اور تنظیم صحابہ کے علمبرداروں

نے صرف اغماض ہی نہیں برتا، بلکہ اسے ریسرچ اور تحقیق انیق قرار دے کر اپنے رسالوں میں ان کو خراج تحسین پیش کیا، ان کی کتابوں کے اشتہار دیئے، فروخت کیا اور ان کی تصانیف پر تقریظات لکھیں۔ مثال کے طور پر علی احمد عباسی کی کتاب "حضرت معاویہؓ کی سیاسی زندگی" کے شروع میں مولانا احتشام الحق صاحب تھانوی نے تعارف رقم فرمایا ہے۔ یہ کتاب جب شیعوں کے شور مچانے پر ضبط ہوئی تو حکیم محمود احمد ظفر صاحب سیالکوٹی نے اس کتاب کا ہو بہو چربہ بلکہ سرقہ کر کے ایک کتاب "سیدنا معاویہؓ، شخصیت اور کردار" تیار کر لی اور چھاپ ڈالی جس کا تعارف مولانا امین احسن صاحب اصلاحی نے تحریر کیا ہے۔ اس کتاب کا ذکر عباسی صاحب نے شکریہ و شکوہ کے جن ملے جلے جذبات کے ساتھ کیا ہے، وہ ان کے اپنے الفاظ میں ملاحظہ ہوں:

"حضرت معاویہؓ کی سیاسی زندگی" مؤلفہ پروفیسر مولوی علی احمد عباسی سلمہ، معرکۃ الآرا کتاب پہلے چھپی تھی۔ ...... اسی مضمون پر ایک اور کتاب حکیم محمود احمد ظفر کی مؤلفہ شائع ہوئی ہے، "سیدنا معاویہؓ، شخصیت و کردار"، جس کے سرسری مطالعہ سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ظفر صاحب نے "حضرت معاویہؓ کی سیاسی زندگی" کی کتاب سے استفادہ ہی نہیں، بلکہ اسے سامنے رکھ کر اپنی کتاب مرتب کر ڈالی، قدرے لفظی تغیر کے ساتھ عنوانات بھی اسی طرح کے اور مضمون بھی اکثر و بیشتر وہی۔ یہ صاحب کراچی آ کر راقم الحروف سے کئی بار ملے، اپنا عندیہ ظاہر کر دیتے۔ اپنی اور اپنے بھتیجے کی کتاب سے مواد لینے کی اجازت بڑے شوق سے دے دی جاتی، کیونکہ مقصد تو تحریک کی اشاعت ہے، یوں بلا اجازت مضامین نقل کر کے کتاب مرتب کر لینا کہاں تک مناسب ہے؟ اسی بحث پر ابو یزید محمد دین بٹ کی کتاب "رشید ابن رشید" اچھی تالیف ہے، نیز کتابچہ "معارف یزیدؒ" بھی۔"

(حقیقتِ خلافت و ملوکیت" محمود احمد عباسی ص ۵۵)۔

ان حکیم محمود احمد صاحب کے بارے میں اتنی مزید وضاحت مناسب ہے کہ ان کا

تعلق باری باری سے ہزاروی جمیعت علماء اور مرکزی جمیعت علماء اسلام سے رہا ہے اوران کے مضامین اُن کے رسائل میں شائع ہوتے رہے ہیں۔

مولانا مودودی کی کتاب آنے سے پہلے بھی خیر یہ حضرات فتنۂ ناصبیت کے سرغنوں کی پیٹھ ٹھونک ہی رہے تھے، لیکن "خلافت وملوکیت" چھپنے کے بعد تو یہ حیرت خیز اور عبرت انگیز صورت حال سامنے آئی کہ یہ سُنّی حضرات عباسی کے اسلحہ خانہ سے سارے ہتھیار مستعار لے کر یا چُرا کر مولانا مودودی پر پل پڑے۔ کوئی شخص اگر ان ناصبیوں اور نام نہاد سنّیوں کی ان ساری تحریروں کو بغور پڑھے جو انہوں نے بزعم خویش صحابہ کرام کی مدافعت اور مولانا مودودی کی مخالفت میں لکھی ہیں تو ان میں کم وبیش یکساں مشترک مواد پھیلا ہوُا اور ایک ہی زبان بولتی ہوئی نظر آئے گی۔ ان میں سے بعض نے اپنے استدلال کی تائید میں عباسی صاحب کی کتابوں کا نام بھی درج کیا ہے اور بعض نے اس کے دلائل کو اپنے لفظوں میں ایک نئی تحقیق بنا کر پیش کیا ہے۔ بعض ان میں سے عباسی صاحب کے ایسے تابعِ مہمل بھی ہیں کہ عباسی نے اگر کوئی غلط عبارت مولانا مودودی کے سر منڈھ دی ہے، تو نقل میں عقل سے کام لیے بغیر وہی عبارت اسی طرح دوسرے صاحب نے مولانا کی طرف منسوب کر دی اور اصل سے مراجعت وتحقیق کی توفیق نہیں ہو سکی۔[۱]

---

[۱] مثال کے طور پر "عادلانہ دفاع" طبع اول، جلد دوم کا صفحہ ۳۹۱ ان الفاظ سے شروع ہوتا ہے: "مودودی صاحب لکھتے ہیں اور بعض معاویہؓ میں جل بھُن کر لکھتے ہیں ....." اس کے بعد ترجمان القرآن، منصب رسالت نمبر صفحہ ۲۳۵ سے ایک عبارت نقل کر کے خوب جلی کٹی سنائی گئی ہیں۔ اب حقیقت یہ ہے کہ یہ منقولہ عبارت مولانا مودودی کی نہیں ہے، بلکہ یہ ہائی کورٹ کے ایک فیصلے کا ٹکڑا ہے جو جسٹس محمد شفیع کا تحریر کردہ ہے اور جس کا ترجمہ راقم نے کیا ہے۔ اس پر نہایت جلی عنوان ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے: "عدالت عالیہ مغربی پاکستان کا ایک فیصلہ (ترجمہ از غلام علی)"۔ اس کے باوجود عباسی صاحب نے اسے مولانا مودودی کی عبارت بنا کر درج کیا اور اس پر مولانا مودودی کو جی بھر کر کوسا۔ پھر "عادلانہ دفاع" کے مؤلف نے مکھی پر مکھی مارتے ہوئے وہی کچھ کیا جو عباسی نے کیا تھا مگر یہ نہ بتایا کہ ان کا ماخذ بھی عباسی صاحب ہی کی کتاب ہے اور منصب رسالت نمبر انہوں نے نہیں دیکھا۔

مولانا مودودی کی کتاب "خلافت و ملوکیت" کا اصل اور مرکزی موضوع اگرچہ کتاب و سنت کا نظریہ سیاست اور خلافت راشدہ کی حکومت ہے، تاہم اس کے چند صفحات اس بحث پر بھی مشتمل ہیں کہ خلافت کے ملوکیت میں تبدیل ہو جانے کے تاریخی وجوہ کیا تھے۔ اس طرح ظاہر ہے کہ اس کتاب کی زد عباسی صاحب کے ملحدانہ و بدعانہ نظریات پر بھی پڑتی تھی۔ وہ آخر اس کتاب کی چوٹ اپنے اوپر کس طرح محسوس نہ کرتے جب کہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ "اسلامی تاریخ میں اگر کوئی شخص ہے جس کا انتخاب بالکل پہلی بار امت کے عام استصواب سے ہوا تو وہ امیر المومنین یزید ہیں"[۱] لیکن ان علمائے اہلِ سنت کی روش بڑی تعجب خیز ہے جو عباسی صاحب کی ہاں میں ہاں ملا رہے ہیں۔ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ علماء بیک کرشمہ دو کار انجام دینا چاہتے ہیں اور ایک ہی حربے سے ایسا وار کرنا چاہتے ہیں جس سے خلافت و ملوکیت کا مصنف بھی مجروح و مطعون ہو اور ناصبیت و یزیدیت کی تحریک بھی مقبول و محبوب ہو۔ حضرت علیؓ، حضرت حسینؓ اور حضرت ابن زبیرؓ ناکام و نااہل نظر آئیں، امیر معاویہؓ، و یزید اور مروان کامیاب و کامران قرار پائیں اور تصویر کا یہ رُخ پیش کرنے والے نہ صرف سُنّی کے سُنّی ہی رہیں، بلکہ تحقیق و تدقیق اور صحابہ کی تعظیم کرنے والے کہلائیں!

بہرکیف یہ عجیب ستم ظریفی ہے کہ یہ حضرات اس ضلالت کی روک تھام کرنے کے بجائے اپنا پورا زور اس کتاب کی تردید و تغلیط پر لگا رہے ہیں جسے ناصبیت کے پرچار کی اپنی راہ میں رکاوٹ سمجھتے ہیں۔ یہ ساری ہنگامہ آرائی اور غوغہ سرائی جو سالہا سال سے جاری ہے، ہم اب تک اس کے بالمقابل خاموش رہے ہیں۔ خیال یہ تھا کہ شاید یہ طوفان و عدوان کسی آخری حد تک جا کر رُک جائے لیکن بظاہر اس عدوان کا کوئی جزر نظر نہیں آ رہا اور معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ کہیں رُک نہیں سکے گا۔ اس لیے میں نے مجبور ہو کر با دلِ ناخواستہ اللہ کا نام لے کر قلم اٹھایا اور تبصرہ و تجزیہ کے لیے اُس سلسلہ مضامین کو منتخب کیا جو مولانا

---

[۱] ملاحظہ ہو "خلافتِ معاویہؓ و یزید" طبع دوم ص ۳۵۔

مفتی محمد شفیع صاحب کے صاحبزادے محمد تقی صاحب عثمانی نے اپنے رسالے" البلاغ" میں محرم ۱۳۸۶ھ سے شروع کیا تھا۔ مفتی صاحب موصوف کا ہمارے دینی حلقوں میں ایک خاص مقام ہے، اس لیے جو آواز غیر متوقع پر ان کے گھر سے اٹھی اور بظاہر استدلالی رنگ لیے ہوئی تھی، وہ حقیقت حال سے ناواقف مسلمانوں کی رائے کو مولانا مودودی کے خلاف متاثر کر سکتی تھی۔ جن لوگوں کی تقریری و تحریری مہم نری دشنام طرازی پر مشتمل تھی، ان کی باتوں میں تاثیر کی صلاحیت ناپید تھی، اس لیے ہم نے انہیں قابلِ اعتناء نہیں سمجھا اور ان کے مقابلے میں کبھی باقاعدہ حریف مناظرہ بننے کی کوشش نہیں کی۔ لیکن ۱۹۶۶ء کے اواخر میں مجھے کراچی، سرحد اور کچھ دوسرے مقامات کے بعض دوستوں کے ذریعے سے معلوم ہوا کہ جو علمائے کرام مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے خلاف سرگرم رہتے ہیں، وہ ان دنوں بہت مسرور ہیں۔ ان کے علم میں یہ بات آئی ہے کہ عنقریب مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کے ہاں سے ایک ایسی چیز منظرِ عام پر آنے والی ہے جو مولانا مودودی کا سارا بھرم کھول کر رکھ دے گی۔ ان کے بعض دوسرے مخالفین کے اعتراضات اپنے سوقیانہ پن اور فحش کلامی کے باعث مؤثر نہیں ہو سکے، لیکن جو تنقید اب آ رہی ہے، وہ بڑی سنجیدہ و مدلل ہے۔

اس کے چند ماہ بعد پہلے ماہنامہ" البلاغ" میں اشتہار آیا، پھر وہ موعودہ سلسلۂ مضامین "حضرت معاویہؓ اور خلافت و ملوکیت" کے زیر عنوان جاری ہو گیا جس کی آمد سُنی جا رہی تھی۔ ساتھ ہی یہ بینات اور دوسرے پرچوں میں جلی عنوانات کے تحت نقل ہونا شروع ہو گیا، حتیٰ کہ ہندوستان میں جمعیت علمائے ہند کے ترجمان" الجمعیت" میں بھی اس کی قسطیں چھپنا شروع ہو گئیں۔ نتیجۃً پرانی مہم کو نئی زندگی مل گئی اور ملک بھر بلکہ بیرون ملک سے بھی ہم سے یہ مطالبہ کیا جانے لگا کہ اس تنقید و تردید کی حقیقت واضح کی جائے۔ "خلافت و ملوکیت" کی جن عبارتوں کو البلاغ میں ہدف بنایا گیا، وہ ساڑھے تین سو سے زاید صفحات کی کتاب میں صرف تیرہ چودہ صفحے ہیں۔ لیکن" البلاغ" میں اسے مسلسل آٹھ ماہ تک موضوعِ بحث بنایا گیا۔ آغاز میں طرزِ بحث مقابلۃً گوارا اور معقول تھا۔

لیکن بتدریج اس میں جارحیت کا رنگ نمایاں ہوتا چلا گیا حتّٰی کہ صریح مغالطہ انگیزی سے بھی اجتناب نہ کیا گیا۔ دو ڈھائی ماہ توقف کے بعد مجبوراً میں نے بھی "ترجمان القرآن" میں اسی عنوان کے تحت ایک سلسلہ مضامین لکھنا شروع کیا جس میں ہر الزام و اعتراض کا شافی جواب دے دیا۔ اسی وقت اکثر احباب و قارئین کا تقاضا ہوا کہ میں جوابی بحث کو کتابی شکل میں شائع کر دوں۔ لیکن میں نے اسے مناسب نہ سمجھا اور اپنے آپ کو اس سے فارغ اور خالی الذہن کر کے بالکل خاموش ہو گیا۔ مگر افسوس کہ دوسری طرف خاموشی کے بجائے جوابی تیاری ہوتی رہی اور آٹھ ماہ گزر چکنے کے بعد مارچ ۱۹۷۱ء میں پھر ایک اٹھاسی صفحات کا البلاغ کا ایک خصوصی نمبر آ گیا جو میری تردید کے لیے وقف تھا۔ اس میں طنز و تعریض اور اکثر و بیشتر سابقہ مزعومات کی تکرار کے ماسوا کچھ نہ تھا۔ میرے بیان کردہ شواہد و دلائل اور میرے اٹھائے ہوئے سوالات سے شاذ و نادر ہی تعرض کیا گیا تھا۔ تاہم میں نے ضرورت محسوس کی کہ اس تعاقب کا بھی نوٹس لوں۔ چنانچہ میں نے پھر اس خصوصی نمبر پر ایک تبصرہ لکھنا شروع کیا جس کی پانچ اقساط جولائی ۱۹۷۱ء تک ترجمان میں چھپتی رہیں۔

میری یہ بحث تشنۂ تکمیل ہی تھی کہ ماہنامہ "بینات" میں بھی میرے خلاف خامہ فرسائی شروع ہو گئی۔ میں نے اپنے مضامین میں کہیں ضمناً مروان کے ملعون ہونے کا ذکر کر دیا تھا۔ مروان چونکہ تمام ناصبیوں کا روحانی پیشوا اور مورث اعلیٰ ہے اس لیے کہنا چاہیے کہ بھولے سے میرا ہاتھ ناصبیت کی دکھتی رگ پر جا لگا۔ سب سے پہلے مروان کے دفاع میں بولنا تو عباسی صاحب کو چاہیے تھا لیکن ان کا جادو جب ہمارے علمائے اہل سنت کے سر پر چڑھ کر بول رہا ہو، تو عباسی صاحب کو زیادہ فکر کیوں لاحق ہو۔ چنانچہ بینات کو اس معاملے میں سبقت کا شرف حاصل ہوا اور اس کے ربیع الثانی ۱۳۹۱ھ کے شمارے میں مروان کی وکالت کی گئی۔ اس لیے میں نے البلاغ پر تبصرے کو ملتوی کرتے ہوئے اگست ۱۹۷۱ء کے ترجمان القرآن میں "مروان اور اس کے باپ کا مقام" حدیث اور اقوال سلف کی روشنی میں واضح کیا۔ یہ بحث در بحث چونکہ کافی طویل ہو چکی تھی، اس لیے میں نے ترجمان میں اسے ختم کر دیا۔ اس کے دو ماہ بعد اکتوبر ۱۹۷۱ء میں البلاغ کا پورا مواد ایک کتاب کی صورت میں "حضرت معاویہؓ اور تاریخی حقائق"

کے نام سے منظر عام پر آگیا، اس لیے میرے مضامین سے دلچسپی رکھنے والے قارئین کے شدید اصرار پر اب میں بھی اپنی بحث کتابی صورت میں مرتب کر کے پیش کر رہا ہوں۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ البلاغ اور دوسرے معترضین کا محض جوابی تعاقب نہیں ہے، بلکہ اس میں اسلامی نظام حکومت، اسلامی نظام عدالت و شہادت، اسلامی قانونِ بغاوت، عدالتِ صحابہ، رجالِ حدیث کی جرح و تعدیل، ولایت عہد اور اس طرح کے دوسرے متعدد علمی و قانونی مسائل پر نہایت مفید اور مثبت موادِ بحث جمع ہو گیا ہے۔ خلافت و ملوکیت پر اس سلسلہ بحث سے پہلے بھی میرے بعض مضامین اور سوال و جواب ترجمان میں ایسے شائع ہوئے تھے جن کا ربط و تعلق اس موضوع سے تھا، اس لیے انہیں بھی شاملِ کتاب کر دیا گیا ہے۔

مجھے امید ہے کہ جو شخص بھی سوئے ظن اور تعصب و تحزب سے بچتے ہوئے مولانا مودودی کی تصنیف "خلافت و ملوکیت" کے ساتھ میری کتاب کو ملا کر پڑھے گا، اسلامی نظریہ سلطنت پوری طرح اس کی سمجھ میں آجائے گا اور خلافت علی منہاج النبوت اور ملوکیت کا فرق اس پر بخوبی واضح ہو جائے گا۔ اس مطالعہ کے بعد ہر انصاف پسند مسلمان خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ فتنہ ہم نے پھیلایا ہے یا اس تحریک کے علمبرداروں نے پھیلایا ہے جو علی الاعلان یہ کہہ رہے ہیں کہ اسلام سرے سے کوئی نظریہ خلافت و سیاست دیتا ہی نہیں، خلافت و ملوکیت میں کوئی فرق و امتیاز ہے ہی نہیں، جو شخص جس طرح چاہے حکومت حاصل کرلے اور جس طرح چاہے اسے چلائے، اسلام سب کو سندِ جواز عطا کرتا ہے۔ ابوبکرؓ کو ایک غیر نمائندہ اجتماع میں خلیفہ بنا دیا گیا تھا، علیؓ کی خلافت سرے سے منعقد ہی نہیں ہوئی تھی، وہ خلیفہ نہ تھے، بلکہ طلبِ خلافت کے لیے لڑتے رہے، حسینؓ نے "امیر المومنین یزیدؒ کے خلاف خروج کیا" اور اپنے نانا کے فرمان کے مطابق انہیں قتل ہونا ہی چاہیئے تھا۔ ان باتوں سے اسلام کے تصورِ خلافت کی جو مٹی پلید کی جارہی تھی، اور نئی نسل کے ذہن کو اسلام کے سیاسی نظام کے متعلق جن الجھنوں میں مبتلا کیا جارہا تھا، اس کی اصلاح کی ضرورت کسی بزرگ نے محسوس نہ کی لیکن ہماری خبر لینے میں اور ان یزیدیوں، خارجیوں اور ناصبیوں کو بلاواسطہ یا بالواسطہ تقویت پہنچانے میں بہت سے

سُنی سرگرم و مستعد ہو گئے۔

جناب محمد تقی صاحب عثمانی مدیر "البلاغ" جن کے اعتراضات کا جواب میرا اصل موضوع ہے، انہوں نے بھی دوسروں کی طرح اس کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی ہے کہ مولانا مودودی کی کتاب کا اصل موضوعِ بحث کیا ہے اور اس کو نظر انداز کر کے کتاب کی ایک ضمنی بحث کو ہدفِ تنقید بنا لیا ہے، حالانکہ اگر اس ضمنی بحث میں کوئی چیز غلط بھی ہو تو اُس کا کوئی اثر اُس اصل مسئلے پر نہیں پڑتا جس پر خلافت و ملوکیت میں کلام کیا گیا ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اسلام میں خلافت کس چیز کا نام ہے؟ خلافت اور ملوکیت میں فرق کیا ہے؟ اسلام کا اصل نظامِ سیاست اِن دونوں میں سے کون سا تھا؟ اصل نظام میں تغیّر اور خلافت سے ملوکیت کی طرف انتقال کب اور کیسے ہوا اور اِس انتقال سے جو دوسرا نظام (یعنی نظامِ بادشاہی) قائم ہوا اس میں اور نظامِ خلافت میں وجوہِ امتیاز کیا تھے؟ پھر اہلِ سنّت نے اِس دوسرے نظام کو اگر قبول کیا تو کس معنی میں کیا؟ آیا یہ قبولیت کسی مصلحت کی بنا پر تھی یا اس بنا پر کہ یہ دونوں نظام اہلِ سنّت کے نزدیک یکساں صحیح اور مقبول اسلامی نظام تھے؟ یہ وہ مسئلہ ہے جس سے ہر اُس شخص کو سابقہ پیش آتا ہے جو اسلامی تاریخ اور اسلامی نظامِ سیاست کا مطالعہ کرتا ہے۔ عربی مدارس کے ماحول میں اس سے صرفِ نظر کیا جا سکتا ہے، لیکن اِس ماحول سے باہر کی دنیا میں، جہاں اِس وقت مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے متعلق علمی اور عملی حیثیت سے نہایت دُور رس نتائج رکھنے والے فیصلے ہو رہے ہیں، اس مسئلے کی بہت بڑی اہمیت ہے۔ "خلافت و ملوکیت" میں ساری بحث اِسی مسئلے پر کی گئی ہے۔

اب اگر کسی شخص کو اُن نتائج اور دلائل و شواہد سے اختلاف ہے جو اِس کتاب کے مصنّف نے پیش کیے ہیں، اور وہ فی الواقع اِس مسئلے میں اسلام کی کوئی علمی خدمت انجام دینا چاہتا ہے، تو اسے چاہیے کہ صرف نفی پر اکتفا نہ کرے بلکہ خود یہ بتائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی تصریح اور علمائے اہلِ سنّت کی متفقہ رائے کے مطابق خلافتِ راشدہ کا دَور حضرت علیؓ کے عہدِ خلافت پر کیوں ختم ہو گیا؟ اُس دَور کے بعد آنے والے

نظام کو خلافت کے بجائے ملوکیت کا نظام کیوں کہا گیا؟ حضرت معاویہؓ کو صحابی وفقیہ اور مجتہد ہونے کے باوجود خلفائے راشدین میں کیوں شمار نہیں کیا گیا اور علمائے اہلِ سنت خطبوں میں ان کا نام خلیفۂ راشد کی حیثیت سے کیوں نہیں لیتے؟ خلافتِ راشدہ اور ملوکیت کے نظام میں کیا فرق تھا جس کی بنا پر ایک کو خلافتِ راشدہ اور دوسرے کو ملوکیت کہا گیا؟ خلافت سے ملوکیت کی طرف یہ انتقال کیا حضرت معاویہؓ کے زمانے میں نہیں ہوا تھا؟ اگر ہوا تھا تو آخر کیسے ہوا تھا؟ اور اس معاملے میں اہلِ سنت کا ردِ عمل کیا تھا؟ کیا وہ خلافت وملوکیت دونوں کو یکساں اسلام کا نظامِ مطلوب سمجھتے تھے، یا ان کے نزدیک اصل مطلوب خلافت تھی اور ملوکیت کو انہوں نے امت کی مصلحت کی خاطر ایک ناگزیر برائی کے طور پر قبول کیا تھا؟ یہ ہیں وہ اصل سوالات جن سے تعرض کرنے کی ضرورت ہے، تاکہ موجودہ دور کے فعال عناصر کے ذہنوں کی الجھن کو دور کیا جائے، اور انہیں واضح طور پر اسلام کا تصورِ خلافت سمجھایا جائے، اور وہ غلط فہمیاں رفع کی جائیں جن کی بنا پر وہ یہ سمجھنے لگے ہیں کہ خلافت کا نظام اشخاص وافراد کی کسی غلطی کی بنا پر نہیں بلکہ خود اپنی کسی نظریاتی داخلی کمزوری کی بنا پر نہیں چل سکا، اس لیے اس کے احیاء کا خیال ہی فضول ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ علمائے کرام میں سے کوئی صاحب بھی ان سوالات سے تعرض نہیں فرماتے اور جو صاحب بھی اٹھتے ہیں خلافت وملوکیت کی ایک ضمنی بحث پر لے دے شروع کر دیتے ہیں۔

مولانا عثمانی صاحب نے اس بات کو بھی سمجھنے کی کوشش نہیں کی ہے کہ مناقبِ صحابہؓ یا مشاجراتِ صحابہؓ سرے سے اس کتاب کا اصل موضوعِ بحث ہی نہیں ہے، بلکہ جن مسائل پر اس کتاب میں کلام کیا گیا ہے ان کے سلسلے میں یہ بحث ایک ناگزیر علمی ضرورت کے طور پر آئی ہے، اور جو شخص بھی ان مسائل سے تعرض کرے گا اُسے لازمًا اس بحث سے سابقہ پیش آئے گا۔ عثمانی صاحب بڑے ناصحانہ انداز میں اس پر اس طرح اعتراض فرماتے ہیں کہ گویا خلافت وملوکیت کا مصنف پہلا شخص ہے جس سے مشاجراتِ صحابہ کو زبانِ قلم پر لانے کا قصور سرزد ہوا ہے۔ حالانکہ پہلی صدی ہجری سے

لے کر اس دَور تک کسی نہ کسی علمی ضرورت کی بنا پر بکثرت محدثین، شارحینِ حدیث، فقہاء، متکلمین، اور تاریخ اسلام کے مصنفین، جو سب کے سب اکابر اہلِ سنت میں شمار کیے جاتے ہیں، اِن واقعات کو بیان کرتے رہے ہیں۔ اگر یہ فعل قابلِ اعتراض ہے تو پہلی مرتبہ یہ گناہ خلافت وملوکیت کے مصنف ہی سے نہیں ہوا ہے۔ پھر آخر اس گناہ کے پچھلے مرتکبین کو مواخذہ سے کیوں بری کر دیا گیا؟ عثمانی صاحب چاہتے ہیں کہ اس معاملہ میں ابن خلدون کو حجت مان کر بس اُس رائے پر اکتفا کیا جائے جو انہوں نے اپنے مقدمہ میں بیان کی ہے۔ لیکن اول تو ابن خلدون نے خود اپنی تاریخ میں مشاجرات صحابہؓ کے واقعات بیان کرنے کا گناہ کیا ہے۔ معلوم نہیں عثمانی صاحب نے ان کی تاریخ بھی پڑھی ہے یا فقط مقدمہ ہی پڑھ کر فریفتہ ہو گئے ہیں۔ دوسرے اسلام کے تنہا ایک ہی فقیہ ومحقق ابن خلدون نہ تھے، دوسرے محققین بھی ہمارے سلف میں پائے جاتے ہیں جن کی رائے ابن خلدون سے مختلف ہے۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ خلافت وملوکیت کے مسئلے میں ابن خلدون کی پوری بحث کو شاید عثمانی صاحب نے پڑھا اور سمجھا نہیں ہے، ورنہ وہ اسے سند قرار دینے کی جرأت نہ کرتے کیونکہ اسے مان لینے سے اسلامی نظامِ سیاست میں بڑا گھپلا واقع ہوتا ہے۔ اس کی کچھ تفصیل یزید کی ولی عہدی کی بحث میں آگے ملے گی۔

مدیر البلاغ نے اپنے سلسلۂ مضامین میں اپنی تنقید کا نشانہ خاص طور پر "خلافت وملوکیت" کے اس حصے کو بنایا ہے جو حضرت امیر معاویہؓ سے متعلق ہے، کیونکہ ان کے الفاظ میں مولانا مودودی "حضرت معاویہؓ کے بارے میں انتہائی خطرناک حد تک پہنچ گئے ہیں جس سے لوٹنے کی اللہ توفیق عطا فرمائے"۔ انہوں نے پہلی مرتبہ اپنے مضامین میں اور دوبارہ اپنے خصوصی نمبر میں جو کچھ لکھا ہے، ظاہر ہے کہ میں اپنے جواب اور جواب الجواب میں ان کے تمام اعتراضات کی پوری عبارت کو من وعن اور لفظ بلفظ تو نقل نہیں کر سکتا تھا، نہ اس کی ضرورت ہی تھی، تاہم میں نے اپنی حد تک پوری کوشش کی ہے کہ ان کے استدلال واعتراضات کا خلاصہ یا تو ان کے اپنے لفظوں میں دوں یا پھر ان کا صحیح مفہوم اپنے الفاظ

میں ادا کر کے ان کا جواب دوں۔ اس قسم کی بحث میں کسی نہ کسی حد تک نوک جھونک کا انداز لازماً پیدا ہو جاتا ہے۔ اس طرح کے سارے مقامات کو از سرِ نو ادھیڑ کر دوبارہ لکھنا میرے لیے ممکن نہ تھا، تاہم میں نے بہت سی عبارتیں حذف کر دی ہیں یا بدل دی ہیں۔ اس کے باوجود اگر کوئی بات غلط یا موجبِ خلش ہو تو میں اس کے لیے اللہ سے، عثمانی صاحب سے اور قارئین سے عفو و درگزر کا خواہاں ہوں۔

خدا جانتا ہے کہ اگر مولانا مودودی ایک نرے مصنف یا مفکر ہوتے یا ان پر غلط اعتراضات کا نقصان یا فائدہ ان تک اور ان کے معترضین کی ذات تک محدود رہتا تو میں اعتراضات صاف کرنے میں اتنا وقت اور اتنی قوت صرف نہ کرتا۔ لیکن میں پوری دیانتداری سے یہ سمجھتا ہوں خواہ معترضین مانیں یا نہ مانیں، مولانا محترم نے ہزاروں نہیں لاکھوں مسلمانوں کے دل و دماغ میں کتاب و سنت کی عظمت اور صحابہ کرام و سلف صالحین کی سچی محبت کا نقش ثبت کیا ہے اور انہیں کتاب و سنت اور خلافت علی منہاج النبوت پر مبنی نظام کے احیاء کے جذبے سے سرشار اور اس مقصد کے لیے سرگرم کار کیا ہے۔ اس سے بڑھ کر کوئی جرم نہیں ہو سکتا کہ ایسے شخص پر توہین صحابہ، مسلکِ اہل سنت سے انحراف، اور رافضیت کی حمایت جیسے بھیانک الزامات عائد کیے جائیں اور خلقِ خدا کو برگشتہ و گمراہ کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس لیے میں نے احقاقِ حق اور ابطالِ باطل ضروری سمجھا ہے۔ معترضین خواہ فتنۂ معاصرت میں مبتلا ہوں یا غلو فی العقیدت کا شکار ہوں، دونوں صورتیں خیر سے خالی ہیں۔ شرک جس کی تردید یہ حضرات زبان سے بہت کرتے ہیں، وہ بھی غلط عقیدت ہی کی پیداوار ہے۔ پھر یہ کہنا کہ صحابہ کرام معصوم تو نہیں "محفوظ" ہیں اور ان سے خطا و گناہ کا صدور محال ہے، کیا یہ وہی عقیدہ نہیں جو شیعہ حضرات اپنے ائمۂ معصومین کے بارے میں رکھتے ہیں؟ قرآن و حدیث یا مسلکِ اہل سنت کا اقتضاء یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہم امیر معاویہؓ کی ہر غلطی کو صحیح ثابت کریں۔ اور ان کے ساتھ بنو امیہ کے ہر کس و ناکس کے ہر قول و فعل کی تحسین و تصویب کریں۔

"خلافت و ملوکیت" میں حضرت معاویہؓ کے بعض فیصلوں اور کارروائیوں سے جو اظہارِ

اختلاف کیا گیا ہے، اس کی چونکہ مدیر البلاغ نے دو مرتبہ تردید وتغلیط کی سعی کی ہے، اس لیے میں نے بھی دو مرتبہ ان کا جواب دیا ہے۔ اسی وجہ سے جس طرح ان کی بحث میں تکرار تھی، میری جوابی بحث میں بھی بعض جگہ یہ صورت پیدا ہو گئی ہے، مگر بالعموم ایسا اُن مقامات پر ہوا ہے جہاں میں نے یہ دکھایا ہے کہ میں فلاں اعتراض کا جواب پہلے ان الفاظ میں دے چکا ہوں یا میں نے فلاں سوال کیا تھا جس کا جواب نہیں دیا گیا، اس لیے مجھے اپنا سوال دہرانا پڑ رہا ہے۔ اب میں نے اس طرح کے غیر ضروری اعادوں کو حتی الوسع حذف کرنے کی کوشش کی ہے۔ تاہم اگر کہیں تکرار محسوس ہو تو اس کی وجہ بھی ہے جو بیان کر دی گئی۔

مزید برآں بیشتر مسائل پر چونکہ دو دو مرتبہ بحث ہوئی ہے اس لیے میں نے ایک ایک مسئلے پر اپنی دوہری بحث کے دونوں حصوں کو یکے بعد دیگرے ایک ہی جگہ جمع کر دیا ہے۔ مثال کے طور پر مسئلہ توریث مسلم من الکافر یا مسئلہ سب وشتم پر جو کچھ پہلی اور پھر دوسری مرتبہ لکھا تھا اُسے یکجا کر دیا گیا ہے۔ ان دو گونہ جوابات میں سے ہر ایک کو دوسرے میں ضم کر کے بالکل ایک مربوط بحث بنا دینا مشکل تھا اس لیے انہیں بھی بڑی حد تک اصل حالت میں رہنے دیا گیا ہے، البتہ کچھ ناگزیر ردوبدل کر دیا گیا ہے۔

"خلافت وملوکیت" کے فاضل مصنف نے اپنے استدلال کو محکم و مؤکد کرنے کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ ایک ایک بات کے حق میں متعدد کتابوں کے حوالے حاشیے میں درج کر دیے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان کتابوں میں سے ہر ایک کی عبارت یا اس کا لفظی ترجمہ الگ الگ دینا ممکن نہ تھا۔ اس لیے انہوں نے سب کا ایک مشترک مفہوم وخلاصہ اپنی کتاب کے متن میں بیان کر دیا ہے۔ مخالفین نے اس طرز تلخیص پر بھی اس غلط اعتراض کی گنجائش پیدا کر لی ہے کہ "خلافت وملوکیت" میں منقولہ مواد اصل مراجع کے مطابق نہیں ہے۔ میں نے اپنی حد تک ایسے اعتراضات کا سدباب کرنے کے لیے حتی الوسع یہ کوشش کی ہے کہ ایک مقام پر ایک سے زاید حوالے نہ دوں اور حوالہ عربی یا فارسی کتاب سے ہو تو متن مع ترجمہ درج کروں ہر کتاب کے مطبع، مقام اشاعت اور سن

طباعت کا بھی حوالہ دے دیا ہے تاکہ ہر شخص ہر بات کی بآسانی تحقیق کر سکے۔ البتہ کتب حدیث و شروح حدیث کے حوالے دیتے ہوئے میں نے کتب و ابواب کا عنوان دیا ہے تاکہ ہر صاحب علم مطلوبہ حدیث ہر ایڈیشن میں خود نکال کر دیکھ سکے اور وہ خاص ایڈیشن نہ تلاش کرتا پھرے جو میرے سامنے تھا۔

میں اگرچہ علم و تقویٰ سے تہی دامن ہوں، تاہم میں نے جو کچھ لکھا ہے، اللہ سے ڈرتے ہوئے لکھا ہے، پچاسوں کتابوں اور ہزاروں صفحات کا مطالعہ کر کے لکھا ہے۔ مطالعہ کے دوران میں امیر معاویہؓ اور بعض دوسرے صحابہ کرام کے متعلق بعض ایسے اقوال میری نظر سے گزرے جو ان باتوں سے شدید تر اور تلخ تر تھے جو مولانا مودودی یا میرے قلم سے نکلے ہیں اور یہ اقوال ایسے ایسے جلیل القدر ائمہ اہل سنت کے ہیں جن کے علم و فضل اور زہد و ورع سے ہمارے اور ہمارے معترضین کو دُور کی نسبت بھی نہیں ہو سکتی، لیکن میں نے ان میں سے اکثر سے صرفِ نظر کرتے ہوئے صرف چند اقوال وضاحت مدعا کے لیے پیش کیے ہیں۔ پھر بھی اگر کسی کے حُسنِ عقیدت یا زعمِ علمیت کو میری کسی بات سے ٹھیس پہنچے یا کوئی صاحب انہیں اپنے صحیح محل پر محمول کرنے کے بجائے بدستور انہیں نزاع و خلاف کا ذریعہ بنائیں تو میں اللہ سے دعا کرتا ہوں کہ وہ ہم سب کو فتنہ و شر سے بچائے اور ہماری فکر و نظر کی خامیوں کی خود ہی اصلاح فرمائے۔ آمین!

آخر میں راقم عاجز ان تمام دوستوں، بزرگوں اور اس بحث سے دلچسپی رکھنے والے ناظرین کا شکرگزار ہے، جنہوں نے میری ہمت افزائی کی، مفید مشوروں سے نوازا، بعض مسائل میں تائیدی مواد کی نشان دہی کی اور بعض کتابیں بھی عاریۃً مرحمت فرمائیں۔ بالخصوص میں محب مکرم جناب ریاض الحسن صاحب نوری، ایم، اے کا بہت ممنون ہوں جنہوں نے مجھے بے شمار کتب مہیا کرنے کی زحمت اٹھائی۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی دامت معالیہٗ نے اگرچہ اس بحث میں دلچسپی نہیں لی اور نہ ان کی مصروفیت، علالت اور ان کی افتادِ طبیعت کے پیشِ نظر ان سے ایسی توقع کی جا سکتی تھی مگر میں اس لحاظ سے ان کا بھی احسان مند ہوں کہ انہوں نے کم از کم اپنے کتب خانے سے استفادے کی اجازت مجھے دی اور اپنے

ماہنامے میں اتنی طویل خامہ فرسائی کو گوارا کیا، حالانکہ ادارۂ ترجمان سے نہ میرا ضابطے کا تعلق ہے اور نہ وہ ایسے فکرمند ہیں کہ خود اپنی مدافعت کریں یا دوسروں سے اس کے لیے کہیں۔ میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ میرے دل کی لگن اور میرے قلم کی تراوش ہے اور میں ہی عنداللہ وعندالناس اس کے لیے مسئول ہوں۔

ان ارید الا الاصلاح ما استطعت وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب۔

غلام علی

۱۱ رمضان المبارک ۱۳۹۱ھ

(یکم نومبر ۱۹۷۱ء)

باب اوّل

توریثِ مسلم من الکافر

توریثِ مُسلم من الکافر

(۱)

خلافت و ملوکیّت کا فرق

جناب مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کے خلفِ رشید مولانا محمد تقی عثمانی نے اپنے ماہنامہ "البلاغ" میں جو تنقیدی سلسلۂ مضامین تحریر کیا تھا اور جو کتابی صورت میں چھپ چکا ہے اس میں خاص طور پر "خلافت و ملوکیت" کے اس حصّے کو اپنا ہدف بنایا تھا جو حضرت امیر معاویہؓ سے متعلق ہے۔ انہوں نے تبصرے کے آغاز میں لکھا تھا کہ "مولانا مودودی حضرت معاویہؓ کے بارے میں انتہائی خطرناک حد تک پہنچ گئے ہیں اور ہماری پُرخلوص دُعا ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں اس سے واپس لوٹنے کی توفیق عطا فرمائے۔" "خلافت و ملوکیت" کے باب پنجم کا عنوان ہے: "خلافت اور ملوکیت کا فرق۔" اسی میں حضرت معاویہؓ کا ذکر آیا ہے۔ اس باب کی آخری ذیلی فصل کی سُرخی "قانون کی بالاتری کا خاتمہ" ہے۔ اس کے تحت مولانا مودودی نے لکھا ہے:

> "اسلام جس بنیاد پر اپنی ریاست قائم کرتا ہے وہ یہ ہے کہ شریعت سب پر بالا ہے۔ دوست ہو یا دشمن، حربی کافر ہو یا معاہد، مسلم رعیت ہو یا ذمی، مسلمان وفادار ہو یا باغی یا برسرِ جنگ، غرض جو بھی ہو شریعت میں اس سے برتاؤ کا ایک طریقہ مقرر ہے جس سے کسی حال میں تجاوز نہیں کیا جا سکتا۔ خلافتِ راشدہ اپنے پورے دَور میں اس قاعدے کی سختی کے ساتھ پابند رہی، حتّٰی کہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ نے انتہائی اور سخت اشتعال انگیز حالات میں بھی حدودِ شرع سے باہر قدم نہ رکھا۔ ان راست رَو خلفاء کی حکومت کا امتیازی وصف یہ تھا کہ وہ ایک حدود آشنا حکومت تھی نہ کہ مطلق العنان حکومت۔"

اس کے بعد مولانا موصوف بنو امیہ کے متعلق لکھتے ہیں کہ اگرچہ ان کے عہد میں بھی مملکت کا قانون اسلامی قانون ہی رہا لیکن ان بادشاہوں کی سیاست دین کی تابع نہ تھی۔ مختلف خلفائے بنی امیہ کے عہد میں قانون کی بالاتری کے خاتمے کی مثالیں دیتے ہوئے مولانا مودودی نے حضرت معاویہؓ کے عہد کے بھی چند واقعات نقل کیے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: "امام زہری کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور چاروں خلفائے راشدین کے عہد میں سنت یہ تھی کہ نہ کافر مسلمان کا وارث ہو سکتا تھا، نہ مسلمان کافر کا۔ حضرت معاویہؓ نے اپنے زمانۂ حکومت میں مسلمان کو کافر کا وارث قرار دیا اور کافر کو مسلمان کا وارث قرار نہ دیا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے آکر اس بدعت کو موقوف کیا۔ مگر ہشام بن عبدالملک نے اپنے خاندان کی روایت کو پھر بحال کر دیا۔" اس عبارت کو اگر اس کے پورے سیاق و سباق میں رکھ کر پڑھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس سے امیر معاویہؓ کی تنقیص و توہین مقصود نہیں ہے بلکہ اس امر کی توضیح مطلوب ہے کہ خلافت راشدہ کے تیس سال گزر جانے کے بعد جب ارشاد نبوی کے مطابق دور ملوکیت آیا تو اس میں کیا تغیرات رونما ہوئے۔ یہ ایک ناگزیر بحث ہے جس سے ہر اس شخص کو سابقہ پیش آتا ہے جو اس موضوع پر کلام کرتا ہے۔ لیکن مولانا عثمانی صاحب نے "بدعت کا الزام" کا عنوان لگا کر مولانا مودودی کی اس عبارت کو نشانۂ تنقید بنایا ہے۔ محمد تقی عثمانی صاحب کا اعتراض یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ پر بدعت کا الزام بالکل غلط ہے کیونکہ یہ بھی "دوسری سنت" تھی جو حضرت معاویہؓ نے جاری کی تھی، بدعت نہ تھی۔ آپ فقیہ و مجتہد تھے اور محض حضرت علیؓ سے "اختلاف" کی وجہ سے وہ شرعی مسائل میں حق اجتہاد سے محروم نہیں ہو سکتے۔ پھر اس مسئلے میں حضرت معاذؓ بن جبل اور متعدد تابعین حضرت معاویہؓ کے ہم نوا ہیں۔ اور ان کے حق میں ایک حدیث مرفوع موجود ہے کہ الاسلام یزید ولا ینقص۔

نصوص کتاب و سنت

جناب محمد تقی صاحب نے امیر معاویہؓ کے اس فعل یعنی توریث مسلم من الکافر کو جس طرح اجتہاد اور سنتِ ثانیہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، یہ متعدد پہلوؤں سے محلِ نظر

ہے۔ اس میں سوال کسی صحابی یا تابعی کی ذات کا نہیں ہے بلکہ یہ ایک اصولی مسئلہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایک طرف اگر قرآنی آیات اور احادیث صحیحہ موجود ہوں، سنتِ نبویہ اور سنتِ خلفائے راشدین اربعہ موجود ہو، اور دوسری طرف کسی صحابی یا تابعی کا قول یا فعل ہو جو صریحًا ان سب سے متعارض ہو تو کیا اسے بھی دوسری سنت یا اجتہاد کا نام دیا جا سکتا ہے؟ یہ امر مسلّم ہے کہ قرآن مجید کی آیاتِ وراثت وولایت کے مخاطب یا مکلّف کفار نہیں بلکہ مسلمان ہیں۔ قانونِ وراثت کا بیان ہی یُوصِیکُمُ اللہُ کے الفاظ سے شروع کیا گیا ہے جس کا خطاب صریحًا مسلمانوں سے ہے۔ اس طرح ان آیات کے نزول کے بعد کافر و مسلم کے مابین توریث کو منقطع کر دیا گیا ہے۔ جہاں تک مناکحت کا تعلق ہے اس کے بارے میں قرآن مجید میں صرف اہلِ کتاب کے معاملے میں اس حد تک استثنا کر دیا گیا ہے کہ محصناتِ اہلِ کتاب سے مسلمان مرد نکاح کر سکتا ہے اور کتابی مسلمان عورت سے نکاح نہیں کر سکتا۔ لیکن قرآن مجید میں کہیں یہ مذکور نہیں کہ کافر تو مسلمان کا وارث نہیں ہو سکتا مگر مسلمان کافر کا وارث ہو سکتا ہے۔

قرآن مجید کے بعد احادیثِ صحیحہ کو لیجیے۔ اگر کوئی حدیثِ صحیح اور سنتِ ثابتہ نبویہ ایسی موجود ہوتی جو احکامِ قرآنیہ میں تخصیص یا تشریح کے ذریعے سے مسلمان کو کافر کا وارث بنا دیتی تو بلاشبہ وہ لائقِ اتباع ہوتی۔ لیکن صحاح ستہ میں نہایت صحیح، مرفوع، متصل احادیث میں ارشادِ نبوی وارد ہے کہ:

لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم۔

"نہ مسلمان کافر کا وارث ہے اور نہ کافر مسلمان کا وارث۔"

لا یتوارث اھل الملتین۔

"دو مختلف ملتوں یعنی ملتِ اسلام اور ملتِ کفر کے پیرو باہم ایک دوسرے کے وارث نہیں ہیں۔"

ان صاف اور صریح احادیث کے مقابلے میں یہ روایت پیش کی جاتی ہے کہ:

الاسلام یعلو ولا یعلی۔

"اسلام غالب رہتا ہے، مغلوب نہیں ہوتا"

اور

الاسلام یزید ولا ینقص۔

"اسلام بڑھتا ہے گھٹتا نہیں"

یہ دونوں حدیثیں سرے سے وراثت کے مسئلے سے کوئی تعلق ہی نہیں رکھتیں اور ان کے بالمقابل خاص وراثت ہی کے مسئلے میں نصوص کتاب وسنت قطعاً صریح الدلالت ہیں۔ اگر اسلام کے غلبہ واضافہ کے عمومی اور اصولی بیان کو دلیل بنا کر مسلمان کو کافر کا وارث بنانا درست ہو سکتا ہے تو پھر ایک مشرکہ سے نکاح بھی درست ہو سکتا ہے اور ایک غیر مسلم کی جان و مال سے ہر طرح کا تعرض درست ہو سکتا ہے۔

اس کے علاوہ ان دو روایتوں کی سند میں بھی انقطاع ہے۔ محمد تقی صاحب نے ابن حجرؒ کے حوالے سے یہ تو لکھ دیا ہے کہ الاسلام یزید ولا ینقص حدیث مرفوع ہے جسے ابوداؤد نے روایت کیا ہے، لیکن انہوں نے ابوداؤد باب الفرائض کھول کر اس روایت کو نہ دیکھا۔ اس کے راوی ابوالاسود کہتے ہیں کہ: ان رجلاً حدثہ ان معاذاً قال سمعت ...... اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ سے یہ روایت ایک غیر معلوم الاسم اور مجہول الحال راوی نے نقل کی ہے، اس لیے حافظ ابن حجرؒ کی مراد مرفوع سے مرفوع منقطع ہے نہ کہ متصل۔ اس کے بعد حضرت معاذ بن جبل سے اس روایت اور اس پر مبنی مسلک کی نسبت بہت مشتبہ ہو جاتی ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ خود امام ابوداؤد نے اس روایت سے پہلے لا یرث المسلم الکافر ... اور لا یتوارث اھل ملتین شتی والی احادیث صحیح سند کے ساتھ درج کر دی ہیں۔ پھر ان قولی احادیث کے سوا کوئی ایک فعلی حدیث بھی ایسی نہیں ہے جس میں یہ مذکور ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کافر کے مرنے پر کسی مسلمان کو اس کا وارث قرار دیا ہو یا کسی مسلمان کے اس طرح وارث بن جانے کو جائز قرار دیا ہو۔

سنّت و بدعت

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد چاروں خلفائے راشدین کے بارے میں یہ بات قطعیت کے ساتھ ثابت ہے کہ انہوں نے اسی سنّتِ ثابتہ کو جاری رکھا اور اس سے کبھی انحراف نہیں کیا۔ ظاہر بات ہے کہ قانونِ وراثت کا تعلق بنیادی ملکی قوانین سے ہے اور عہدِ نبوی و عہدِ خلافتِ راشدہ میں سینکڑوں ایسے کفّار کی موت واقع ہوئی ہوگی جن کے اعزّا و اقربا مسلمان بھی ہوں گے۔ مگر کیا خلافتِ راشدہ کے اختتام تک کوئی ایک واقعہ بھی حدیث، سیرت یا تاریخ کی کسی ایک کتاب میں ایسا مل سکتا ہے کہ کسی مسلمان کو کسی کافر کا وارث قرار دیا گیا ہو؟ یا حضرت معاذ بن جبل یا امیر معاویہؓ یا کسی دوسرے صحابیؓ نے وراثت کے کسی مقدمہ میں آکر یہ شہادت دی ہو کہ آنحضورؐ کا ایسا بھی کوئی ارشاد موجود ہے جس کی بنا پر مسلمان کو کافر کا وارث قرار دیا جاسکتا ہے؟ یا کم ازکم کسی مسلمان نے یہ دعویٰ ہی کیا ہو کہ اسلام چونکہ نقصان کے بجائے زیادتی کا باعث ہے اس لیے مجھے کافر مورث سے ورثہ دلایا جائے؟ خلفائے راشدین کا طریقہ تو یہ رہا ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے خلافت سنبھالتے ہی یہ اعلان کیا کہ

اَنا متبع ولست بمبتدع۔

"میں کتاب وسنت کا متبع ہوں، مبتدع یعنی نئی راہ نکالنے والا نہیں ہوں"

ان حضرات کا عام قاعدہ یہ تھا کہ اہم اُمور میں اگر کوئی اختلاف و اشتباہ ہوتا تھا تو صحابۂ کرام کو جمع کیا جاتا تھا، اعلان کیا جاتا تھا کہ فلاں معاملے میں اگر کسی کے پاس نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ارشاد ہو تو اسے آکر پیش کیا جائے۔ ایسے عامۃ الورود مسئلے میں اگر آنحضورؐ کے ایک سے زائد اقوال ہوتے تو وہ ضرور سامنے آجاتے۔

اس سنتِ رسول اور سنت خلفائے راشدین کے بالمقابل امیر معاویہؓ کا ایک فیصلہ اور طریقہ ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ "دوسری سنّت" ہے، یا یہ ایک فقیہ یا ایک مجتہد کا قیاس و اجتہاد ہے۔ یہ بالکل ایسی بات ہے جیسے آج کل پرویز صاحب جیسے لوگ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کا ہر امیر یا مرکزِ ملّت جو کچھ طے کردے وہی سنت ہے، اور یہ کہ نبی

صلی اللہ علیہ وسلّم نے جو کچھ طے کیا تھا صرف وہی سنّت نہیں ہے بلکہ بعد کے تمام ادوار کا تعامل بھی سنت ہے۔ محمد تقی صاحب نے اس ضمن میں امام زُہری کے الفاظ السُّنۃ الاُولیٰ سے یہ عجیب نکتہ پیدا کیا ہے کہ یہ لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت معاویہ رضؓ نے جو طریقہ جاری کیا وہ السنۃ الاُخریٰ تھا۔ حالانکہ امام زُہری نے جو کچھ کہا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے آکر اس طریقے کو موقوف کیا اور پہلے طریقے کو جاری کر دیا۔ ان کا مطلب یہ ہرگز نہ تھا کہ پہلے طریقہ کو چھوڑ کر جو دوسرا طریقہ حضرت معاویہؓ نے جاری کیا وہ بھی سنت ہی تھا[1]۔ سوال یہ ہے کہ اگر ایک طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے خلفائے راشدین کے دَور تک مسلسل جاری رہا ہو، اور اس کے بعد کوئی شخص اسے بدل کر دوسرا طریقہ جاری کر دے تو کیا اصطلاحِ شرع میں وہ بھی "سنت" ہی ہے؟ وہ اگر سنت ہو تو پھر آخر بدعت کس چیز کا نام ہے؟ اس طرح کی سنتیں تو پھر اور بھی ہیں جو امیر معاویہؓ، مروان، یا بنو مروان نے جاری کی تھیں۔ مثلاً بیٹھ کر خطبہ دینا، خطبۂ عید کے لیے ممبر لے جانا، اور نماز عیدین سے پہلے خطبہ پڑھنا[2]۔ کیا یہ سب اجتہاداً ایک سنت ہی بنا رہے ہیں؟ اگر یہ ساری کارروائیاں "سنت" یا مدیر البلاغ کے خیال کے مطابق "دوسری سنت" کی تعریف میں آتی ہیں، تو پھر آخر کیا وجہ ہے کہ خلفائے بنو امیہ ہی کے ایک فرد حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز نے ان کا خاتمہ ضروری سمجھا؟ اور اہلِ سنت کے کسی مسلک و مذہب نے آج تک ان کے مطابق عمل نہ کیا؟

---

[1] یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ مولانا مودودی نے البدایہ کے جو دو حوالے دیئے ہیں ان میں ایک جگہ السنۃ الاُولیٰ کے الفاظ ہیں اور دوسری جگہ جلد ۹ صفحہ ۱۳۹ پر فقط السنۃ کا لفظ ہے یعنی حضرت عمر بن عبدالعزیز نے سنت کو قائم کر دیا۔

[2] شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں عن طاؤس قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائمًا وابوبکر و عثمان وان اوّل من جلس علی المنبر معاویۃ بن ابی سفیان (ازالۃ الخفا جلد دوم ص ۲۴۴ ناشر نور محمد کراچی) (طاؤس سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ابوبکرؓ ..... عثمانؓ نے کھڑے ہو کر خطبہ دیا اور سب سے پہلے معاویہؓ نے ممبر پر بیٹھ کر خطبہ دیا)۔ اسی طرح مروان کا نماز عید سے پہلے خطبہ پڑھنا صحاح ستہ کی متعدد احادیث میں مروی ہے اور بیٹھ کر خطبہ دینا بھی روایات میں مذکور ہے۔

اقوال سلف

علامہ بدرالدینؒ عینی اور حافظ ابن حجرؒ کے حوالے سے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ مسروق، محمد بن حنفیہ، محمد بن علی بن حسین، سعید بن مسیّب، ابراہیم نخعی، اسحٰق بن راہویہ رحمہم اللہ کا مذہب یہی ہے کہ ہم کفار کے یا اہل کتاب کے وارث ہوں کیونکہ یہ قیاس کا تقاضا ہے۔ لیکن امر واقعی اور صحیح بات یہ ہے کہ ان بزرگوں کی طرف اس قول کی نسبت کسی قابل اعتماد ذریعہ سے ثابت نہیں ہے، اور ثابت ہو بھی تو نصوص کتاب و سنت کے مقابلے میں سرے سے کسی قیاس یا اجتہاد کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔ تعجب ہے کہ مولانا محمد تقی صاحب نے ابن حجرؒ کی بحث سے اپنے مطلب کا ایک ٹکڑا کاٹ لیا اور بقیہ کو حذف کر دیا۔ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

وحجة الجمهور انه قياس فى معارضة النص وهو صريح فى المراد ولا قياس مع وجوده - اما الحديث فليس نص فى المراد بل هو محمول انه يفضل غيره من الاديان ولا تعلق له بالارث وقد عارضه قياس آخر وهو ان التوارث يتعلق بالولاية ولا ولاية بين المسلم والكافر لقوله تعالى لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض -

"اور جمہور کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کو کافر کا وارث بنانا ایک ایسا قیاس ہے جو نص کے خلاف پڑتا ہے اور جب کسی مسئلے میں ایک نص موجود ہو جو اسی خاص مسئلے کے متعلق صریح حکم دے رہی ہو تو اس کی موجودگی میں قیاس کا کوئی موقع نہیں۔ رہی وہ حدیث جو اس قیاس کے حق میں پیش کی گئی ہے (یعنی الاسلام یزید ولا ینقص) تو اس کو وراثت کے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ اس کا مطلب بس یہ ہے کہ اسلام دوسرے ادیان پر فضیلت رکھتا ہے اور یہ وراثت کے مسئلے میں کوئی نص نہیں ہے۔ پھر یہ قیاس ایک دوسرے قیاس سے بھی ٹکراتا ہے اور وہ اس طرح کہ توارث کا تعلق ولایت سے ہے اور مسلم اور کافر کے درمیان کوئی ولایت نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ

کا فرمان ہے مت بناؤ یہود و نصاریٰ کو اپنا ولی۔ وہ ایک دوسرے کے ولی (دوست اور خیر خواہ) ہیں۔"

ابن حجرؒ کی عبارت کا ایک حصہ عثمانی صاحب نے نقل کر کے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ حضرت معاویہؓ کے اس فیصلے سے بہتر نہیں دیکھا کہ ہم اہل کتاب کے وارث ہوں اور وہ نہ ہوں، جیسے ہمارے لیے ان کی عورتوں سے نکاح حلال ہے لیکن ان کے ہماری عورتوں سے نکاح حلال نہیں۔ یہ عبداللہ بن معقل کا قول ہے جس کا رد آگے خود ابن حجرؒ نے کر دیا ہے۔ مگر عثمانی صاحب نے اسے نقل نہیں کیا۔ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

فان الدلیل ینقلب فیما لو قال الذمی ارث المسلم لانه یتزوج الینا۔

"یہ دلیل تو اُلٹ کر ہمارے خلاف بھی پڑ سکتی ہے۔ ایک ذمی یہ کہہ سکتا ہے کہ میں بھی مسلمان کا وارث ہو سکتا ہوں کیونکہ مسلمان ہماری عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے۔"

اس مسئلے میں مولانا مودودی کے بعض ناقدین المغنی لابن قدامہ کے بھی نامکمل حوالے دیتے ہیں اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس کتاب کا وہ اقتباس بھی دے دیا جائے جو بحث کے آخر میں حاصل کلام کے طور پر درج ہے۔ المغنی، جلد ۶، صفحہ ۲۹۶ پر ابن قدامہ پہلے یہ بیان کرتے ہیں کہ محمد بن الحنفیہ، علی بن حسین، سعید بن المسیب، مسروق، عبداللہ بن معقل، شعبی، ابراہیم نخعی، یحییٰ بن یعمر اور اسحٰق کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے مسلم کو کافر کا وارث قرار دیا ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں:

ولیس بموثق به عنهم۔

"اور اس کی نسبت ان کی جانب قابل اعتماد نہیں ہے۔"

تقریباً یہی وہ نام ہیں جنہیں مولانا عثمانی صاحب نے بار بار دُہرایا ہے۔ پھر ابن قدامہ فرماتے ہیں:

لا یرث الکافر المسلم ولا المسلم الکافر متفق علیه۔

وروی ابوداؤد قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لا یتوارث اھل الملتین شتی۔ ولان الولایۃ منقطعۃ بین المسلم والکافر فلم یرثہ کما لا یرث الکافر المسلم۔

"کافر مسلم کا وارث نہیں، نہ مسلم کافر کا" یہ متفق علیہ حدیث ہے ۔ اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو مختلف ملتوں کے پیرو ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے " مزید یہ کہ مسلم اور کافر کے مابین ولایت کا تعلق منقطع ہے، اس لیے جس طرح کافر مسلم کا وارث نہیں ہو سکتا اسی طرح مسلمان کافر کا وارث بھی نہیں ہو سکتا"

(۲) بدعت کا الزام

مسلم وغیر مسلم کے مابین عدم توریث کا کتاب وسنت اور اقوال سلف کی روشنی میں قطعی ثبوت پیش کرتے ہوئے میں نے عثمانی صاحب کے ہر اعتراض کا جواب دے دیا تھا جیسا کہ مندرجہ بالا بحث سے واضح ہے لیکن توریث کے مسئلے پر جو پانچ سطریں مولانا مودودی نے لکھی تھیں، انھیں نقل کرنے کے بعد عثمانی صاحب نے دوبارہ میری تردید کی کوشش کی۔ فرماتے ہیں کہ "میں نے اس عبارت پر دو اعتراضات کیے تھے، پہلا یہ کہ مولانا مودودی نے آخری جملے (حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے آکر اس بدعت کو ختم کیا) میں امام زہریؒ کی طرف یہ بات منسوب کی ہے کہ انھوں نے حضرت معاویہؓ کے اس مسلک کو بدعت قرار دیا ہے، حالانکہ البدایہ والنہایہ میں امام زہریؒ کا اصل عربی جملہ یہ ہے کہ راجع السنۃ الاولی۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے پہلی سنت کو لوٹا دیا۔ میرا اعتراض یہ تھا کہ مولانا نے سنتِ اولی کے لفظ کو بدعت سے کیوں بدلا۔ اگر مولانا خود حضرت معاویہؓ کے اس مسلک کو بدعت سمجھتے ہیں تو وہ اسے بدعت فرمائیں لیکن امام زہری کی طرف وہ بات کیوں منسوب کی گئی؟ ملک غلام علی صاحب نے میرے اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں دیا" جواب اس کا یہ ہے کہ میرے نزدیک یہ سرے سے کوئی اعتراض ہی نہ تھا جسے اٹھانے اور رفع کرنے میں وقت ضائع کیا جاتا۔ لیکن اب چونکہ مولانا محمد تقی صاحب

نے اسے دُہرایا ہے اور یہ بات بھی میرے علم میں آئی ہے کہ بعض دوسرے حضرات بھی ایک طرف خلافت وملوکیت کی کوئی عبارت رکھتے ہیں، دوسری طرف حاشیے کے حوالہ جات میں مندرج کتابوں میں سے کوئی ایک کتاب اٹھا کر کہتے ہیں کہ اس میں وہ عبارت بالفاظہا موجود نہیں ہے بلکہ دونوں میں لفظی ومعنوی تفاوت ہے، پھر اس کے بعد زور سے کہا جاتا ہے کہ نہ صرف یہ حوالہ بلکہ دوسرے سارے حوالے نقل کرنے میں بھی غلطی کی گئی ہے۔ اس لیے میں اس نوعیت کے سارے اعتراضات کی حقیقت واضح کیے دیتا ہوں۔

بات فی الاصل یہ ہے کہ ایک مصنف جب کسی دوسرے کی کتاب کا حوالہ دیتا ہے تو اس کے بالعموم دو طریقے ہوتے ہیں ——— ایک طریقہ تو یہ ہے کہ ناقل اصل کتاب کا پورا حوالہ اس کے اپنے الفاظ میں من وعن دیتا ہے۔ اس صورت میں وہ ایک ہی مصنف کی ایک ہی کتاب کے ایک ہی مقام کا متعین حوالہ دیتا ہے اور ساتھ کوئی دوسرا حوالہ شامل نہیں کرتا۔ ایسی حالت میں عام طور پر نقل کردہ عبارت یا اُس کا ترجمہ بالکل الگ ممیز کر کے دیا جاتا ہے اور اس کے لیے منقول عبارت حوض میں خفی قلم سے واوین کے ساتھ درج کی جاتی ہے۔ اس طرح کا جو اقتباس دیا جاتا ہے اس میں نقل کا بالکل مطابقِ اصل ہونا ضروری سمجھا جاتا ہے اور کوئی کمی بیشی یا حذف واضافہ ہو تو اسے ناقابلِ جواز خیال کیا جاتا ہے۔ دوسرا طریقہ اخذ واقتباس کا یہ ہے کہ ایک مصنف ایک سے زاید مآخذ کا حوالہ دے کر ماخوذ مواد کو اپنی عبارت کا ایک جزء بنا کر پیش کرتا ہے۔ ایسی صورت میں مآخذ کا مکمل حوالہ بجنسہٖ اصل الفاظ میں نقل کرنا نہ ضروری ہوتا ہے، نہ ممکن۔ اسی لیے اخذ کردہ حوالے کو قطعی طور پر علیحدہ وممیز کرنے کے لیے حوض یا واوین وغیرہ کی مذکورہ بالا علامات دانستہ طور پر استعمال نہیں ہوتیں۔ اس شکل میں مقتبس اور اخذ کرنے والے کے لیے یہ تو ضروری ہوتا ہے کہ وہ اصل مرجع کے باب، صفحہ وغیرہ کی نشان دہی کرے، لیکن یہ ضروری نہیں ہوتا کہ وہ اصل عبارت کا لفظ بلفظ اعادہ کرے اور ان میں ادنیٰ تغیّر بھی نہ ہونے پائے۔ بلکہ یہ کافی ہوتا ہے کہ اصل مفہوم ومضمون کو فی الجملہ

ادا کر دیا جائے۔ یہ بالمعنی ترجمانی اس حالت میں اور بھی ناگزیر ہو جاتی ہے جب کہ ایک سے زاید کتابوں کا حوالہ دینا مقصود ہو۔ وہاں اگر ہر کتاب کا ایک ایک ٹکڑا یا اس کا ترجمہ الگ الگ درج کیا جانے لگے تو یہ ایک ایسی لاطائل تکرار ہو گی جو لکھنے والے کو تھکا دے گی اور پڑھنے والے اکتا جائیں گے۔ اس لیے جہاں ایک سے زیادہ مراجع کا حوالہ دے کر بات کی جاتی ہے وہاں لکھنے والا متقارب المعنی عبارتوں میں سے ایک مشترک روایت و حکایت (Version) اپنے الفاظ میں بیان کر دیتا ہے۔ یہ تالیف و تصنیف کا ایک جانا پہچانا اور معروف اسلوب ہے جس سے ہر لکھا پڑھا کتاب بین آشنا ہے۔ ہر حوالے کا بلاکم و کاست لفظی اعادہ تو اسی حال میں ممکن ہے جب کہ ہر سابق مصنف نے بعینہٖ ایک ہی بات لکھی ہو۔ لیکن ایسا مکمل لفظی و معنوی توارد تو محالات میں سے ہے، حتیٰ کہ ایک ہی مصنف ایک ہی کتاب میں اگر ایک خیال و مضمون کو دو بار بیان کرتا ہے، تب بھی الفاظ مختلف ہو جاتے ہیں۔ اس کی ایک واضح مثال یہی حافظ ابن کثیر اور ان کی کتاب "البدایہ" ہے جس کے دو حوالے مولانا مودودی نے مسئلہ زیر بحث میں دیئے ہیں اور جنہیں خلط ملط کر کے مدیر "البلاغ" نے بدعت و سنت اور پھر سُنّۃ اولیٰ اور سُنّۃ اخریٰ کی بحث پیدا کی ہے۔

مولانا محترم نے البدایہ والنہایہ جلد ۸، صفحہ ۱۳۹ اور جلد ۹ صفحہ ۲۳۲ کے دو حوالے دیئے ہیں۔ عثمانی صاحب کے الفاظ میں البدایہ جلد ۹ صفحہ ۲۳۲ کا ترجمہ درج ذیل ہے:

"امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے اربعہ کے عہد میں نہ مسلمان کافر کا وارث ہوتا تھا، نہ کافر مسلمان کا۔ پھر جب معاویہؓ خلیفہ بنے تو انہوں نے مسلمان کو کافر کا وارث قرار دیا اور کافر کو مسلمان کا وارث نہ بنایا۔ ان کے بعد خلفاء نے بھی یہی معمول رکھا۔ پھر جب عمرؒ بن عبدالعزیز خلیفہ ہوئے تو انہوں نے پہلی سنّت کو لوٹا دیا اور یزید بن عبدالملک نے بھی ان کی اتباع کی۔ پھر جب ہشام آیا تو اس نے خلفاء کی سنت پر عمل کیا یعنی مسلمان کو کافر کا وارث قرار دے دیا۔"

دوسرا مقام جس کا حوالہ خلافت و ملوکیت میں دیا گیا ہے وہ البدایہ جلد ۸، ص۱۳۹ کا ہے۔ اس کی پوری عبارت اور اس کا ترجمہ عثمانی صاحب کی کتاب حضرت معاویہؓ اور تاریخی حقائق کے ص۱۵۸۔ ۱۵۹ پر درج ہے۔ ترجمہ انہوں نے یہ کیا ہے:

"ابوالیمان شعیب سے اور وہ زہری سے روایت کرتے ہیں کہ سنت یہ چلی آتی تھی کہ نہ کافر مسلمان کا وارث ہوگا نہ مسلمان کافر کا۔ یہاں تک کہ عمر بن عبدالعزیز آئے تو انہوں نے پہلی سنت کو لوٹا دیا۔ پھر ہشام نے اس فیصلے کو لوٹا دیا جو حضرت معاویہؓ اور ان کے بعد کے بنوامیہ نے کیا تھا۔"

پہلی اور دوسری سنت

اس ترجمے کے متعلق پہلی بات جو مجھے کہنی ہے وہ یہ ہے کہ یہ ترجمہ بالکل غلط ہے اور اس میں مدیر البلاغ نے اسی گناہ کا ارتکاب کیا ہے جس کا الزام وہ دوسروں کو دیتے ہیں حالانکہ یہاں انہوں نے ایک ہی متعین حوالہ دیا ہے اور اس کا متن بھی ساتھ موجود ہے۔ اصل عربی عبارت یہ ہے: وقال ابوالیمان عن شعیب عن الزهری: مضت السنة ان لا یرث الکافر المسلم ولا المسلم الکافر واول من ورث المسلم من الکافر معاویة وقضی بذالك بنوامیة بعده حتی کان عمر بن العزیز فراجع السنة واعاد هشام ما قضی به معاویة وبنوامیة من بعده - اب اس عربی متن کا ان کے اوپر والے ترجمے سے مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے پہلے خط کشیدہ حصے کا ترجمہ چھوڑ دیا ہے جو یہ ہونا چاہیے تھا کہ "پہلے پہل جنہوں نے مسلمان کو کافر کا وارث بنایا، وہ معاویہؓ ہیں" پھر دوسرے خط کشیدہ جملے فراجع السنة کا ترجمہ انہوں نے یہ کیا ہے کہ "انہوں نے (یعنی حضرت ابن عبدالعزیز نے) پہلی سنت کو لوٹا دیا" حالانکہ اس میں صرف سنت کا لفظ ہے، پہلی سنت کا لفظ نہیں ہے۔ اب مولانا مودودی اگر متعدد حوالوں کا ایک مشترک خلاصہ یا مفہوم بیان کرتے ہیں تو ان سے تو یہ مطالبہ ہے کہ ان کا ہر ہر لفظ ہر حوالے کا تحت اللفظ ترجمہ ہو، لیکن آپ ایک ہی حوالے کا لفظی ترجمہ

کریں تو اس میں حذف و تصرّف درست ہے! یہ ردّ و بدل پہلے "البلاغ" کے خصوصی نمبر میں کیا گیا تو اسی وقت میں نے اس کی نشان دہی "ترجمان القرآن" میں کر دی تھی مگر افسوس کہ اس کا کوئی اثر نہ لیا گیا۔

ممکن ہے کہ یہاں مولانا عثمانی صاحب اپنے سہوِ قلم کا عذر پیش کریں یا کاتب کے سر اسے منڈھ دیں، لیکن راجع السنۃ میں السنۃ کا ترجمہ "پہلی سنت" کرنا یا لکھنا بڑا معنی خیز ہے، کیونکہ اسی سے تو آپ نے وہ نکتہ پیدا کیا ہے کہ پہلی سنت کے ساتھ یا اس کے بعد "دوسری سنت" بھی ہوتی ہے۔ حالانکہ صاف اور سیدھی بات یہ ہے کہ السنۃ سے مراد ایک ہی سنتِ ثابتہ ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلّم اور خلفائے راشدین کی سنت ہے، اس کے مقابلے میں کوئی دوسری چیز جسے آپ "دوسری سُنّت" کہتے ہیں، وہ وہ سُنّت نہیں جو کتاب اللہ کے ساتھ حجّتِ ثانیہ ہو۔ وہ سنت ہے تو بنو امیہ ہی کی سنّت ہے (بااستثنائے حضرت عثمانؓ و عمرؒ ثانی)۔ کیا آپ یہ نہیں دیکھتے کہ اس مقام پر البدایہ میں لامِ تعریف کے ساتھ السنّۃ کا لفظ آیا ہے، اس لیے یہاں پہلی کے بعد دوسری دوسری سنّت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور دوسرا مقام جہاں البدایہ میں السنّۃ الاولیٰ کا لفظ آیا ہے، وہاں بھی السنّۃ الاخریٰ کا لفظ موجود نہیں، بلکہ وہاں آگے یہ الفاظ ہیں: فلما قام ھشام اخذ بسنۃ الخلفاء جس کا ترجمہ آپ نے بھی یہی کیا ہے کہ "جب ہشام آیا تو اس نے خلفاء کی سُنّت پر عمل کیا۔" ان خلفاء سے مراد ہرگز خلفائے راشدین نہیں کیونکہ ان کی سنّت کو تو امیر معاویہؓ نے بدل دیا۔ کیا اس کے بعد بھی کوئی شک باقی رہتا ہے کہ جس شے کو آپ دوسری سنّت کہہ رہے ہیں، وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم یا خلفائے اربعہ کی سنّت نہیں، بلکہ خلفائے بنی امیّہ کی ہے اور جیسا کہ میں پہلے مضمون میں بتا چکا اور مثالیں دے چکا، ان خلفاء کی سُنّتیں تو بے شمار ہیں: اگر حمایت کرنی ہے تو پھر ان ساری "سنت ہائے ثانیہ" کی کیجیے اور دفاعِ سنّت کا پُورا پُورا ثواب لیجیے۔

پھر مدیرِ "البلاغ" کے یہ الفاظ بھی عجیب ہیں کہ "مولانا نے "سنّتِ اُولیٰ" کے لفظ کو "بدعت" سے کیوں بدلا؟ مولانا نے سُنّت یا سُنّتِ اُولیٰ کے الفاظ کو بدعت کے لفظ سے

نہیں بدلا، بلکہ سُنّت کو لوٹا دینے کا مفہوم ان الفاظ میں ادا کیا ہے کہ بدعت کو ختم کیا۔ مولانا عثمانی کے نزدیک ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے، حالانکہ دونوں میں کوئی فرق ہی نہیں۔ سنّت کا بحال کرنا اور بدعت کو ختم کرنا بالکل ہم معنی ہے اور بدعت کا خاتمہ کیے بغیر سُنّت لَوٹ ہی نہیں سکتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا ارشاد مبارک ہے کہ سُنّت مٹتی ہے تو بدعت اس کی جگہ لیتی ہے، اس لیے احیائے سُنّت کا مطلب بدعت کو ختم کرنے کے سوا اور کیا ہے؟

مدیر "البلاغ" کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ خود مولانا مودودی صاحب نے جو حضرت معاویہؓ کے اس فعل کو بدعت قرار دیا ہے[1]، وہ درست نہیں اس لیے کہ یہ فقہی اجتہاد تھا جس کی بنیاد ایک مرفوع حدیث پر ہے۔ مَیں اس اعتراض کا نہایت مفصل و مدلل جواب پہلے سلسلۂ مضمون میں دے چکا کہ یہ فعل نصوص کتاب و سنّت اور تعامل خلافتِ راشدہ سے عین معارض و متصادم ہے، اس لیے یہ اجتہاد نہیں ہے اور جس حدیث کو اس کی تائید میں پیش کیا جاتا ہے اس کا سرے سے وراثت سے کوئی تعلق ہی نہیں اور وہ دوسری احادیث صحیحہ کے مخالف ہے۔ اب میری ساری بحث سے صرفِ نظر کرتے ہوئے "البلاغ" نے پھر اپنی بات کو دُہرا دیا ہے کہ "یہ دوسرا اسلک بھی بے بنیاد نہیں ہے اور یہ قیاس غلط ہے کہ حضرت معاویہؓ نے سیاسی اغراض کے لیے حلال و حرام کی تمیز روا نہیں رکھی"۔ مَیں پھر کہتا ہوں کہ یہ بات مولانا مودودی نے حضرت معاویہؓ کے متعلق نہیں کہی بلکہ دَورِ ملوکیت کے متعلق ایک عام بات کہی ہے اور عام و خاص میں بہرحال فرق ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ حضرت معاویہؓ کا اجتہاد ہے، تو چلیے اسے اجتہاد ہی مان لیجیے۔ اگر امیر معاویہؓ اس اجتہاد پر ذاتی طور پر عمل فرما

---

[1] گویا کہ یہاں عثمانی صاحب نے تسلیم کر لیا کہ مولانا مودودی نے امام زہری کی طرف یہ بات منسوب نہیں کی بلکہ خود اعادۂ سنّت کو خاتمۂ بدعت سے تعبیر کیا، حالانکہ پہلا اعتراض یہ تھا کہ امام زہری کی طرف وہ بات کیوں منسوب کی جو انہوں نے نہیں کہی تھی۔

لیتے یا بطور اپنے انفرادی مسلک کے اسے دوسروں کے سامنے بیان کر دیتے تو اس میں کوئی مضایقہ نہ تھا۔ لیکن جملہ بحث و اشکال تو اس امر میں ہے کہ کیا ایسے انفرادی اجتہاد کا مکلّف و پابند دوسروں کو بھی بنایا جا سکتا ہے اور سنتِ ماضیہ کو ہٹا کر ایسے اجتہاد کو قانونِ ملکی کے طور پر پوری اسلامی سلطنت میں نافذ کیا جا سکتا ہے جب کہ یہ نص صریح سے ٹکرا رہا ہو؟ یہ تو اصولِ فقہ کا ایک عام مسئلہ ہے کہ جائز و مباح بلکہ مندوب تک کا لزوم و وجوب اسے بدعت کے دائرے میں داخل کر دیتا ہے۔

صحابۂ کرامؓ اور فقہاء کے تفرّدات

اس جگہ مدیر "البلاغ" نے بعض صحابۂ کرام کے تفردات گنوائے ہیں اور ان کو امیر معاویہؓ کے جوازِ مسلک کے طور پر پیش کیا ہے۔ مثلاً فرماتے ہیں کہ "ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ کا یہ مسلک مشہور و معروف ہے کہ وہ ایک دن کی روزی سے زیادہ رقم اپنے پاس رکھنا حرام سمجھتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ مسلک قرآن و سُنّت کے واضح دلائل کے خلاف ہے۔ اسی وجہ سے صحابۂ کرامؓ میں سے کوئی ایک بھی اس میں ان کا ہمنوا نہ تھا۔ سب کے نزدیک ان سے اِس مسئلے میں اجتہادی غلطی ہوئی تھی۔" اچھا، اب فرض کیجیے کہ حضرت ابو ذرؓ مسندِ اقتدار پر فائز ہو جاتے اور وہ اپنے اسی حقیقۃً مسلک کو پُوری مملکتِ اسلامیہ میں قانوناً نافذ کر دیتے کہ کوئی شخص ایک دن کی روزی سے زاید اپنے پاس نہ رکھے کیونکہ یہ ان کے نزدیک حرام ہے۔ اب مجھے مولانا عثمانی صاحب بتائیں کہ وہ اس مسلک کے رواج و نفاذ کی اسی زور کے ساتھ تائید کریں گے یا نہیں جس طرح وہ امیر معاویہؓ کے مسلک کی کر رہے ہیں؟ اگر نہیں تو کیوں نہیں؟ امیر معاویہؓ کے متعلق وہ فرماتے ہیں کہ "جب وہ امیر بن گئے، تب بھی ان کی اہلیتِ اجتہاد ختم نہیں ہو گئی۔ ظاہر ہے کہ اگر کوئی فقیہ مجتہد امیر بن جائے تو اُسے محض امیر ہونے کے جرم میں اجتہاد سے محروم تو نہیں کیا جا سکتا۔" اگر امیر معاویہؓ کے بارے میں یہ امر ظاہر ہے تو پھر حضرت ابو ذرؓ اور دوسرے سب صحابہ کرامؓ کے معاملے میں بھی ظاہر ہے۔ حضرت امیر معاویہؓ کے جو فضائل و مناقب ہیں اور جنہیں "البلاغ" میں بیان کیا گیا ہے، حضرت ابو ذرؓ کے فضائل اس سے زیادہ نہیں

توکم بھی نہیں۔ پھر وہ بھی اپنے مسلک کے حق میں آیات اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایسے ارشادات پیش کرتے تھے جو ان روایات سے زیادہ صحت کے ساتھ مروی ہیں جو امیر معاویہؓ کے حق میں پیش کی جاتی ہیں اور حضرت ابوذر کے استنباط واجتہاد میں تکلف یا خطا اس سے زیادہ نہیں ہے جتنا کہ حضرت معاویہؓ کے حق میں پیش کیے جانے والے اجتہاد میں ہے۔

مدیر "البلاغ" نے اپنے مضمون میں یہ شکایت بھی کی ہے کہ "بعض جوشیلے حضرات نے ہمیں سوشلسٹ تک قرار دیا"۔ معلوم نہیں یہ حضرات کون تھے اور اس بحث کی اشاعت سے پہلے انہوں نے کس بنا پر ایسا بے بنیاد الزام تراشا، لیکن کچھ جوشیلے یا پھر ہوشیار قسم کے حضرات اگر امیر معاویہؓ کے حق میں ان دیئے جانے والے سارے دلائل کو حضرت ابوذرؓ کے فقہی مسلک اور اس کے بعد پھر سوشلزم کے حق میں استعمال کرنے لگیں تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ مدیر "البلاغ" کیوں اس پر شاکی ہوئے[1]؟ پھر یہ بات بھی عجیب ہے کہ آپ کو تو یہ کہنے کا حق حاصل ہے کہ "حضرت ابوذرؓ کا مسلک قرآن و سُنّت کے واضح دلائل کے خلاف ہے"، مگر دوسرا شخص یہی بات حضرت امیر معاویہؓ کے حق میں کہہ دے تو یہ سَبّ وشَتم ہے۔

اس کے بعد عثمانی صاحب امام شافعیؒ کا یہ مسلک بیان کرتے ہیں کہ "وہ اس کے قائل ہیں کہ اگر کوئی ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا جان بوجھ کر چھوڑ دے، تب بھی ذبیحہ حلال ہوتا ہے" اور پھر پوچھتے ہیں کہ "کیا کسی نے اس مسلک کی وجہ سے امام شافعی پر بدعت کا الزام عائد کیا ہے؟" یہاں پھر میں بھی پوچھتا ہوں کہ اگر امام شافعیؒ امیر المومنین ہوتے اور وہ اسی مسلک کو پوری امت میں قانونًا نافذ کر دیتے تو کیا یہ بدعت کی تعریف میں نہ آتا؟

---

[1] یہ میرا مفروضہ نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ عبدالحمید بھاشانی کا ایک بیان روزنامہ مشرق لاہور ۹ر فروری ۱۹۷۰ء میں چھپا ہے کہ "عوام کو سرورِ کائنات کے صحابی ابوذر کے نظریات کی پیروی کرنی چاہیے۔ وہ مساوات کے اصولوں کے علمبردار تھے۔ استحصال کرنے والوں اور بدعنوان افراد کا خاتمہ کیا جا سکتا ہے۔ اسلام میں اس کی اجازت ہے۔"

یہ سوال میں صرف عثمانی صاحب کے استدلال کی غلطی اور خامی واضح کرنے کے لیے کر رہا ہوں، ورنہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ کسی فقیہ یا مجتہد نے یہ کبھی نہیں چاہا کہ اس کا کوئی انفرادی مسلک دوسروں پر بجبر یا بذریعۂ اقتدار نافذ العمل ہو۔ امام مالکؒ کا یہ واقعہ مشہور ہے کہ ہارون الرشید نے ان کے مؤطا کو قانون ملکی کی اساس بنانے کا ارادہ کیا تھا مگر امام مالکؒ نے اس تجویز کو سختی سے رد کر دیا تھا۔ سلاطینِ متاخرین میں سے بھی بہت سے شافعی المسلک تھے لیکن انہوں نے اپنی سلطنت میں یہ قانون یا قاعدہ کبھی رائج نہیں کیا کہ جو شخص دانستہ ذبیحہ پر بسم اللہ نہ پڑھے، اس کا ذبیحہ ہر دوسرے شخص کے لیے حلال ہے۔ اسی طرح اگر حضرت امیر معاویہؓ خلیفہ بننے پر توریث مسلم من الکافر کو قانون نہ بناتے اور اپنے انفرادی اجتہاد کی حیثیت میں اس کے قائل رہتے، تو اس کا شمار بدعت میں نہ ہوتا۔ حضرت عمرؓ خلیفہ ہونے سے قبل اور بعد میں بھی اس مسلک پر تھے کہ جُنبی جب تک پانی سے طہارتِ غسل نہ کر لے، وہ تیمّم سے نماز کسی عذر کی بنا پر نہیں پڑھ سکتا۔ خلافت پر فائز ہونے کے بعد ان کا حضرت عمارؓ بن یاسر سے اس مسئلے میں مذاکرہ و مباحثہ بھی ہوا، اس کے باوجود وہ اپنے ذاتی مسلک پر قائم رہے، مگر انہوں نے حضرت عمارؓ یا کسی دوسرے مسلمان پر اپنے مسلک کی پیروی لازم نہ کی۔ حقیقت یہ ہے کہ خلافتِ راشدہ کے عہد میں شوریٰ کا نظام پوری طرح قائم و کارفرما تھا اور بالعموم اہم ملکی و اجتماعی مسائل باہمی مشاورت کے بعد طے ہوتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ خلافتِ راشدہ کے اجماع کو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سنتِ خلفاء راشدین کا نام دے کر یا دوسرے لفظوں میں اسے اپنی سنت کا ضمیمہ و تتمہ قرار دے کر اس کی پیروی کا بھی حکم دیا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ و حضرت عمر رضی اللہ عنہما کا عام طریقہ ہی یہ تھا کہ پیش آمدہ مسائل میں نہ صرف شوریٰ سے مشورہ لیتے تھے، بلکہ یہ اعلانِ عام کرتے تھے کہ فلاں مسئلے میں اگر کسی کے پاس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی قولی فعلی حدیث ہو تو آکر ہمیں بتائے، اس لیے اس عہدِ سعادت میں اس امر کا امکان بہت کم تھا کہ خلفاء کسی اپنے انفرادی مسلک کا نفاذ عام کرتے۔ بعد کے ادوار میں یہ صورت باقی نہ رہی اور ایسے

فیصلے نافذ العمل ہوئے جنہیں اب خواہ مخواہ سنت کا درجہ دینے کی کوشش کی جارہی ہے اور کہا جارہا ہے کہ یہ پہلی سنت نہ سہی "دوسری سنّت" تو ہے، حالانکہ جس حدیث میں ارشادِ نبویؐ علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین وارد ہے، اسی میں آگے وایاکم ومحدثات الامور مروی ہے جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ جو فیصلہ سنتِ نبوی اور سنتِ خلفاء راشدین کے خلاف ہوگا، وہ محدثات کے زمرے میں آئے گا اور جس طرح سنّت سے تمسک کی تاکید فرمائی گئی، اسی طرح محدثات سے بچنے کی بھی تاکید فرمائی۔

امام شافعیؒ کے ذکر کے بعد مدیر "البلاغ" نے "الاعتصام" (للشاطبیؒ) کی عبارت نقل کی ہے جس سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ بدعت کا اطلاق اس فعل پر ہوتا ہے جس میں خواہشِ نفسانی کی اتباع میں تحریفِ دین کا ارتکاب کیا جائے۔ حالانکہ امام شاطبیؒ نے بدعت کی اصل تعریف میں ہر اس رائے کو داخل کیا ہے جو کسی اصل شرعی پر مبنی نہ ہو، البتہ اگر جہل واتباعِ ہوئی بھی اس کے ساتھ شامل ہو، تو وہ بدعتِ مذمومہ قرار پاتی ہے۔
مَیں نے امیر معاویہؓ کے فیصلے کو دوسری سنت قرار دیئے جانے پر جو لکھا تھا کہ یہ ایسی ہی بات ہے جیسے آج کل پرویز صاحب جیسے لوگ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کا ہر امیر یا مرکز ملت جو کچھ طے کردے، وہی سنت ہے، اس کے جواب میں مولانا محمد تقی صاحب فرماتے ہیں کہ بات تو یہ کہی جارہی ہے کہ امیر معاویہؓ کو اجتہاد کا حق حاصل ہے اور امیر ہوجانے کے بعد بھی یہ حق سلب نہیں ہوسکتا۔ میں اوپر اس معارضے کو صاف کر چکا کہ سوال مطلق حقِ اجتہاد کا نہیں بلکہ ایسے اجتہاد کو پوری امتِ اسلامیہ پر قانوناً نافذ کر دینے کا ہے جو کسی شرعی اصل پر مبنی نہیں۔ اگر پرویز صاحب کے مرکزِ ملت کا ذکر الجھن کا باعث ہے تو مَیں محمود احمد عباسی صاحب کی مثال پیش کرتا ہوں۔ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ توریث کا قاعدہ جب مدت مدید تک خلفائے بنی امیہ نے پوری مملکت میں قانونِ ملکی کی حیثیت سے نافذ وجاری رکھا تو پھر یہ بلاشک وشبہ سُنّت ہے، اس کے سنّت ہونے سے کون انکار کرسکتا ہے! کیا مولانا عثمانی صاحب اس استدلال سے متفق ہیں؟

امیر معاویہؓ کے فیصلے پر "قضیہ محدثہ" کا اطلاق

عثمانی صاحب نے پھر مجھ سے مطالبہ کیا ہے کہ میں اس کی کوئی مثال پیش کروں کہ کسی نے امیر معاویہؓ کے اس فعل کو بدعت قرار دیا ہو اور مدیر البلاغ فرماتے ہیں کہ "چودہ سو سال کے عرصے میں کوئی ایک فقیہ ہماری نظر سے نہیں گزرا جس نے اسے بدعت قرار دیا ہو"۔ میں اپنی آئندہ بحث میں متعدد قدیم وجدید اہل علم کے اقوال نقل کروں گا جنہوں نے امیر معاویہؓ کے مختلف اعمال کے لیے بدعت کا لفظ استعمال کیا ہے یہاں سردست میں احناف کے مشہور محدث و فقیہ ابوبکر الجصاص کی کتاب "احکام القرآن" کے ایک مفصل قول کا حوالہ دیتا ہوں جس میں حضرت مسروقؒ تابعی نے حضرت معاویہؓ کے اس فیصلہ توریث پر بڑے سخت انداز میں تنقید کی ہے اور قاضی شریح نے اور خود الجصاص نے بھی اس تنقید کی تائید کی ہے۔ اگر میں ان کی پوری عبارت کو ترجمے کے ساتھ نقل کروں تب تو یہ بہت موجب طوالت ہوگا، اس لیے میں یہاں اس کا صرف اردو ترجمہ دیتا ہوں، یہ بحث باب من یحرم المیراث مع وجود النسب میں ہے:

> "ابن شہاب زہری، داؤد سے اور وہ مسروق سے راوی ہیں کہ مسروق نے فرمایا کہ اسلام میں اس سے زیادہ عجیب اور نرالا فیصلہ نہیں کیا گیا جیسا کہ امیر معاویہؓ نے کیا (ما احدث فی الاسلام قضیة قضاها معاویة) کہ آپ مسلمان کو یہودی اور نصرانی کا وارث قرار دیتے تھے اور یہودی و نصرانی کو مسلمان کا وارث نہیں بناتے تھے۔ اہل شام نے اسی کے مطابق فیصلے کیے۔ جب حضرت عمر بن عبدالعزیز خلیفہ ہوئے تو آپ نے پہلے طریقے کو دوبارہ لوٹا دیا۔ اور شعبی سے روایت ہے کہ امیر معاویہؓ نے زیاد کو تحریر کیا کہ وہ مسلمان کو کافر کا وارث بنائے۔ زیاد نے قاضی شریح کو بلا کر ایسا کرنے کا حکم دیا۔ شریح اس سے پہلے مسلمان کو کافر کا وارث نہیں بناتے تھے۔ جب زیاد نے ایسا حکم دے دیا تو انہوں نے اس کے مطابق فیصلہ کیا مگر جب وہ ایسا فیصلہ کرتے تھے تو فرماتے تھے کہ یہ امیر المومنین کا فیصلہ ہے حالانکہ زہری علی بن

حسین سے، وہ عمر بن عثمان سے اور وہ حضرت اسامہؓ بن زید سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "دو مختلف ملتوں کے افراد ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے" اور دوسری روایت میں ہے کہ "مسلمان کافر کا وارث نہیں ہو سکتا اور نہ کافر مسلمان کا۔" اور عمرو بن شعیب، اپنے والد سے اور وہ دادا سے روایت کرتے ہیں کہ دو مذاہب کے پیروؤں میں باہمی توارث نہیں ہو سکتا۔ یہ روایات مسلمان کو کافر یا کافر کو مسلمان کا وارث قرار دینے سے منع کرتی ہیں۔ اس کے خلاف نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی نہیں ہے۔ پس اس طرح دو اہل مذہب کے مابین توارث ساقط ہونے کا حکم ثابت ہو گیا۔ جہاں تک حضرت معاذؓ والی روایت کا تعلق ہے وہ امیر معاویہؓ کے اس قول کی تائید نہیں کرتی۔ انہوں نے الایمان یزید ولا ینقص کی صرف ایک تاویل کی ہے اور تاویل نص اور توقیف وحی پر قاضی نہیں ہو سکتی۔ تاویل کو امر منصوص کی طرف لوٹایا جائے گا اور نص کی مخالفت پر نہیں بلکہ اس کی موافقت پر محمول کیا جائے گا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ "ایمان بڑھتا ہے، گھٹتا نہیں" اس مراد پر محتمل ہوگا کہ جو اسلام لے آیا اُسے اسلام پر رہنے دیا جائے گا اور جو اسلام سے خارج ہو گا اُسے واپس لانے کی کوشش کی جائے گی۔ اگر حضرت معاذ کی تاویل اور اس احتمال کو لیا جائے تو اسے حضرت اُسامہؓ کی اس حدیث کے موافق کرنا واجب ہو جاتا ہے جس میں کافر و مسلم کے مابین توارث ممنوع ہے کیونکہ تاویل و احتمال کے بل پر نص کو رد کرنا جائز نہیں، اور احتمال کے ذریعے سے کوئی حجت قائم نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ ایک مشکوک چیز ہے اور اثبات حکم کے معاملے میں خود دلالت کی محتاج ہے۔ پس اس سے احتجاج و استدلال ساقط ہو گیا۔

اور مسروق کا جو یہ قول ہے کہ اسلام میں اس سے زیادہ انوکھا فیصلہ

نہیں ہوا جو امیر معاویہؓ نے توریث مسلم من الکافر کے مسئلے میں کیا ہے، یہ قول اس فیصلے کے باطل ہونے پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ انہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ یہ فیصلہ احداث فی الاسلام ہے اور ان کے اس قول سے یہ لازم آتا ہے کہ حضرت معاویہؓ کے اس فیصلے سے پہلے مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا تھا اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ امیر معاویہؓ کے فیصلے سے پہلے مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا تھا تو ان کے لیے یہ جائز نہیں تھا کہ وہ اپنے پیش رووں کی مخالفت کریں۔ بلکہ ان کے سامنے حضرت معاویہؓ کا قول ساقط ہے اور اس کی تائید داؤد بن ابی ہند کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ عمر بن عبدالعزیز نے لوگوں میں امر اوّل کو لوٹا دیا۔"

(احکام القرآن، ابوبکر احمد بن علی الجصاص، جلد ۲، صفحہ ۱۲۳، المطبعۃ البہیہ، مصر ۱۳۴۷ھ)

ممکن ہے کہ یہاں مدیر "البلاغ" پھر یہی فرمائیں کہ یہاں بدعت کا لفظ نہیں آیا، مگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا ہے کہ:

کُلُّ مُحدثۃٍ بدعۃٌ۔

"ہر امر محدث بدعت ہے۔"

نیز آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

شر الامور محدثاتھا۔

"سب سے بُرے اُمور محدثات ہیں۔"

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من احدث فی امرنا ما لیس منہ، فھو رد۔

"جس نے امر دین میں نئی بات نکالی جو اس میں نہیں، وہ بات مردود ہے۔"

ابن قدامہ کا قول

آخر میں میرے "ایک اور مغالطے اور بوالعجبی" کی نشان دہی کی گئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ میں نے المغنی جلد ۶، صفحہ ۲۹۴ کے حوالے سے لکھا تھا کہ "ابن قدامہؒ پہلے یہ بیان کرتے ہیں کہ محمد بن

حنفیہ، علی بن حسین، سعید بن المسیب، مسروق، عبداللہ بن معقل شعبی، ابراہیم نخعی، یحییٰ بن یعمر اور اسحاق کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے مسلم کو کافر کا وارث قرار دیا۔ اس کے بعد ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اس کی نسبت ان کی جانب قابلِ اعتماد نہیں ہے۔ مولانا عثمانی صاحب فرماتے ہیں" اس سے پہلے ابنِ قدامہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ، حضرت معاذؓ اور حضرت معاویہؓ سے یہ قول مروی ہے کہ انہوں نے مسلمان کو کافر کا وارث بنایا۔ اب اگر دوسرے حضرات کی جانب اس قول کی نسبت مشکوک ہے تو ان تینوں اصحاب کی جانب بھی غیر موثوق ہونی چاہیے کیونکہ ابنِ قدامہ نے سب کے بارے میں یہ کہا ہے کہ لیس بموثوق بہ عنہم عثمانی صاحب کے نزدیک میں نے یہ مغالطہ اس لیے پیدا کیا ہے کہ مولانا مودودی نے جو امیر معاویہؓ کو بدعت کا مرتکب بتایا ہے، اس کی تصدیق کی راہ ہموار ہو سکے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مولانا مودودی نے یہاں "بدعت" کا لفظ "غیر مسنون و غیر مشروع" کے معنوں میں استعمال کیا ہے اور ان معنوں میں اس فعل کے بدعت ہونے، نہ ہونے یا اس کی نسبت کے موثّق و غیر موثّق ہونے کا انحصار صرف المغنی کی اس عبارت پر نہ تھا کہ میں یہاں مغالطہ انگیزی ضروری سمجھتا۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ پہلے ابنِ قدامہ نے ایک جملہ الگ دُوِیَ...... سے شروع کیا ہے، پھر انہوں نے حُکِیَ سے دوسرا جملہ شروع کیا ہے جس کے ساتھ متصلاً ولیس بموثوق بہ عنہم لکھا ہے[1]۔ اس سے میں یہ سمجھتا ہوں کہ ولیس کا عطف حُکِیَ پر ہے کیونکہ یہی جملہ قریب تر ہے، اسی طرح عنہم کا مرجع بھی اسی قریب کے جملے میں ہے اور ولیس بموثوق بہ عنہم کا تعلق دوسرے ہی جملے سے ہے۔ تاہم مجھے اپنی بات پر اصرار نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس جملے کا ربط دونوں پہلے جملوں سے ہو اور ابنِ قُدامہ کی مراد یہی ہو کہ ان سارے حضرات کی جانب اس مسلک کی نسبت مشکوک ہے۔ اگر فی الواقع اس معنی میں یہ بات صحیح ہوتی تو میرے لیے اس سے زیادہ خوشی کی کوئی

---

[1] ان دونوں جملوں کو مطبوعہ کتاب میں وقف تام (٥) کے ذریعے سے ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ بھی کر دیا گیا ہے۔

بات نہ تھی۔ لیکن افسوس ہے کہ حضرت معاویہؓ کے متعلق یہ قول اس کثرت سے حدیث، آثار، تاریخ اور فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے کہ محض ابن قدامہ کے ایک ذومعنی فقرے کے بل پر ان ساری کتابوں میں مروی اقوال کی تکذیب نہیں ہو سکتی۔ جہاں تک حضرت معاذؓ کا تعلق ہے میں پھر یہی کہوں گا کہ یہ ان کا ذاتی نظریہ ہوگا اور ممکن ہے انہوں نے کسی موقع پر اس کے مطابق عمل کیا ہو، لیکن امیر معاویہؓ نے امیر المومنین کی حیثیت سے جس طرح اس کا نفاذ و اجرا کیا اور بنو امیہ کے دَور میں جس طرح یہ رائج رہا، وہ اس واقعہ کی صحت کو شک و شبہ سے بالاتر بنا دیتا ہے اور اس میں اعتراض کا پہلو بھی پیدا کر دیتا ہے۔ مدیر "البلاغ" نے یہ بھی کہا ہے کہ ابن قدامہؒ نے دلیل میں امام احمدؒ کا قول نقل کیا ہے کہ "لوگوں کے درمیان اس معاملے میں کوئی اختلاف نہیں" جس سے واضح ہے کہ توریث والے اس قول کی نسبت کسی کی طرف بھی درست نہیں"۔ مگر یہاں خود مدیر موصوف کو غلط فہمی ہوئی ہے۔ صاحب المغنی نے امام احمدؒ کا جو قول نقل کیا ہے اس کا مدعا یہ ہے کہ مسلمان کو کافر کا وارث بنانے والا نظریہ و عمل اب امت میں متروک و مطرود ہو چکا ہے اور کوئی عالم و فقیہ اب اس کا قائل و عامل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی اس بحث کا عنوان یہ ہے: ولا یرث مسلم کافرًا ولا کافر مسلمًا۔

چند مزید اقوال

جہاں تک امیر معاویہؓ کے اس فیصلے اور فرمان کا تعلق ہے کہ "مسلمان کو کافر کا وارث بنایا جائے" سب نے امیر معاویہؓ سے اس کا صادر ہونا تسلیم کیا ہے۔ مثال کے طور پر امام ابن حزم نے بھی المحلّٰی، جلد ۹ صفحہ ۳۰۴ پر مسئلہ ۱۷۳۲ کے تحت پہلے عنوان یہی قائم کیا ہے کہ: لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم المرتد، پھر معاذ بن جبلؓ اور بعض دوسرے حضرات کی طرف یہ مسلک منسوب کیا ہے کہ ان کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد خاص طور پر امیر معاویہؓ کے متعلق لکھتے ہیں کہ:

هو عن معاوية ثابت۔

"یہ مسلک امیر معاویہؓ سے ثابت ہے"

ابن حزمؒ کی فقہی آراء سے کسی کو اختلاف ہو تو ہو، مگر حدیث و آثار میں ان کی تحقیق مسلّم

ہے۔ ان کا دوبارہ خاص طور پر یہ کہنا کہ ھو ثابت عن معاویۃ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس فیصلے کی نسبت امیر معاویہؓ کی طرف قطعی طور پر غیر مشتبہ ہے۔ داؤد ابن ابی ہند اور مسروق کے اس مضمون کے اقوال جو اوپر امام ابوبکر جصاصؒ کی بحث میں بھی گزر چکے ہیں وہ ابن حزم نے بھی نقل کیے ہیں۔ اس کے بعد وہ امام احمدؒ کا وہی قول نقل کرتے ہیں جو ابن قدامہ نے درج کیا ہے اور آخر میں ابن حزم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک مزید حدیث حضرت جابرؓ سے نقل کی ہے کہ:

لایرث المسلم النصرانی۔

"مسلمان کسی عیسائی کا وارث نہیں ہو سکتا"

الجصاصؒ اور ابن حزمؒ کے بعد اب میں ملا علی قاریؒ کی مرقاۃ شرح مشکوٰۃ کا ایک حوالہ پیش کرتا ہوں۔ ابواب الفرائض میں حدیث وعن اُسامۃ بن زید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لایرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم (متفق علیہ) کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جو حضرات مسلمان کی کافر سے توریث کے قائل ہیں وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کرتے ہیں کہ الاسلام یعلو ولا یُعلیٰ۔ اس کے بعد فرماتے ہیں:

وحجۃ الجمہور ھذا الحدیث الصحیح والمراد من حدیث الاسلام فضل الاسلام علی غیرہ ولیس فیہ تعرض للمیراث فلا یترک النص الصریح۔

"مسلک جمہورؒ کے حق میں وہی حدیث صحیح حجت ہے (کہ نہ مسلمان کافر کا وارث ہے نہ کافر مسلمان کا) اور حدیث الاسلام یعلو ولا یُعلیٰ سے مراد اسلام کی غیر اسلام پر فضیلت ہے۔ اس دوسری حدیث کا میراث سے کوئی تعلق نہیں۔ پس نص صریح کا ترک جائز نہیں"

میں پہلے فتح الباری سے ابن حجرؒ کا قول نقل کر چکا ہوں جو اسی مفہوم کا حامل ہے اور جس میں مسلمان کو کافر کا وارث بنانے کو معارضۃ النص سے تعبیر کیا گیا ہے، اور اس کے

حق میں پیش کی جانے والی روایت کے بارے میں فرمایا ہے : بل ھو محمول انہ یفضل غیرہ من الادیان ولا تعلق لہ بالارث (اس حدیث کا وراثت کے مسئلے سے کوئی علاقہ نہیں۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام دوسرے ادیان پر فضیلت رکھتا ہے)۔ یہ بات بھی میں پہلے لکھ چکا کہ یہاں سوال حضرت امیر معاویہؓ یا کسی دوسرے صحابی یا تابعی کی ذات کا نہیں اور اس امر کا بھی نہیں کہ توریث مسلم من الکافر کے قائل یا فاعل کون بزرگ ہیں اور ان کی تعداد کیا ہے۔ میرے نزدیک یہ نص صریح کا ترک اور اس کی مخالفت و معارضت ہے جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ اور محدث علی القاری نے فرمایا۔ نص صریح سے مراد نص قرآنی بھی ہے اور نص حدیث و سنت بھی ہے۔ اس کے بعد جس کا جی چاہے اسے اجتہاد یا دوسری سنت کہہ کر اس کی تائید میں زور لگاتا رہے۔ جیسا کہ مدیر "البلاغ" نے فرمایا ہے، ظاہر ہے کہ نظریات کے معاملے میں جبر نہیں کیا جا سکتا۔

دلچسپ اعتراض

سنن ابی داؤد میں حضرت معاذؓ سے جو روایت الاسلام یزید ولا ینقص مروی ہے، اس کے متعلق میں نے لکھا تھا کہ وراثت سے غیر متعلق ہونے کے علاوہ اس کی سند میں بھی انقطاع ہے اور اس کا ایک راوی مجہول ہے، اس لیے یہ صریح نصوصِ کتاب و سنت کے بالمقابل ناقابل قبول ہے۔ اس کے جواب میں عثمانی صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ "اول تو خود ابوداؤد ہی میں اس کے متصل روایت بغیر مجہول راوی کے آئی ہے، دوسرے ملک صاحب کی توجہ اس طرف نہیں گئی کہ ہر سند کی تحقیق و تفتیش ہم لوگوں کے لیے تو دلیل ہے لیکن جن صحابہؓ نے کوئی ارشاد براہِ راست آنحضورؐ سے سنا ہو ان کے لیے یہ بات حدیث کو رد کرنے کی وجہ کیسے ہو سکتی ہے کہ بعد کے راویوں میں کوئی مجہول شخص آ گیا ہے" تعجب ہے کہ مولانا عثمانی نے یہ دونوں غلط اور واہی باتیں ادنیٰ غور و تامل کے بغیر کیسے لکھ دیں۔ سنن ابوداؤد کی ایک حدیث مذکور کی سند کو میں پہلے نقل کر چکا جس میں حضرت معاذؓ سے پہلے راوی کا ذکر رجلٌ کے لفظ سے کیا گیا ہے، یعنی ایک نامعلوم الاسم شخص نے حضرت معاذؓ کی روایت منقول ہے۔ اس کے بالکل ساتھ

جس دوسری حدیث کا حوالہ عثمانی صاحب نے دیا ہے، اس حدیث میں ابو الاسود اور حضرت معاذؓ کے درمیان رجلاً (ایک شخص) کے ذکر کو حذف کر دیا گیا ہے اور دونوں کے بیچ میں کسی دوسرے راوی کا نام بھی نہیں لیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح منقطع سند متصل نہیں ہو جاتی بلکہ اس کا انقطاع علیٰ حالہٖ باقی رہتا ہے اور کوئی صاحبِ عقل اس روایت کو متصل السند نہیں کہہ سکتا۔ دوسری بات جو کہی گئی ہے کہ صحابہؓ نے جو ارشاد براہِ راست آپؐ سے سنا ہو، اُسے وہ بعد کے راویوں کی جہالت کی بنا پر کیسے رد کر سکتے ہیں، یہ اور بھی لاجواب ہے! سوال یہ ہے کہ کیا یہاں حضرت معاذؓ یا کوئی دوسرے صحابی تشریف فرما ہیں اور وہ قولِ رسول رد کر رہے ہیں جسے انہوں نے آنحضورؐ سے سنا ہے؟ یہاں تو ساری بحث اس امر میں ہے کہ آپ کی جو روایت ہم تک محدثین اور راویانِ حدیث کے ذریعے سے پہنچی ہے، اس کی سند متصل ہے یا بیچ میں کوئی راوی گمنام ہے اور ایسی روایت دوسری مرفوع و متصل اور قطعی الدلالت احادیث کے مقابلے میں قابلِ اخذ ہے یا نہیں؟

باب

مسئلہ ثنویت

مسئلہ دیت

دیت کے مسئلے میں "خلافت و ملوکیت" میں جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ درج ذیل ہے:

"حافظ ابن کثیر کہتے ہیں کہ دیت کے معاملے میں بھی حضرت معاویہؓ نے سنّت کو بدل دیا۔ سنت یہ تھی کہ معاہد کی دیت مسلمان کے برابر ہوگی، مگر حضرت معاویہؓ نے اس کو نصف کر دیا اور باقی نصف خود لینی شروع کر دی۔"

مدیر البلاغ اس پر ان الفاظ میں اعتراض کرتے ہیں:

"اوّل تو خط کشیدہ جملہ نہ حافظ ابن کثیر کا ہے، نہ امام زہری کا، بلکہ یہ خود مولانا مودودی کا ہے۔ یہ نشان دہی ہم نے اس لیے کی ہے کہ مولانا کی عبارت سے صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ حافظ ابن کثیر کا ہے۔ البدایہ والنہایہ کی اصل عبارت یہ ہے: و به قال الزهری ومضت السنة ان دیة المعاهد کدیة المسلم وکان معاویةؓ اوّل من قصرها الی النصف واخذ النصف لنفسه مذکورہ سند ہی سے امام زہریؒ کا یہ قول ہم تک پہنچا ہے کہ: سنت یہ چلی آرہی تھی کہ معاہد کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر ہوگی اور حضرت معاویہؓ پہلے وہ شخص ہیں جنہوں نے اسے کم کر کے نصف کر دیا اور نصف اپنے واسطے لے لی۔"

یہ بحث بالکل غیر متعلق اور لاطائل ہے کہ به قال کا مفہوم بیان کیا ہے اور جو قول مولانا مودودی نے نقل کیا ہے، وہ حافظ ابن کثیر کا اپنا قول ہے یا وہ اسے امام زہری سے نقل کر رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ امام زہری ابن کثیر سے فائق و متقدم ہیں، اس لیے اگر یہ امام زہری کا قول ہے تو اور بھی زیادہ محکم اور لائق اعتماد ہے۔ بہرکیف نفس مسئلہ پر اس سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ قائل خواہ ابن کثیر ہوں یا امام زہری، قول یہی

بیان ہوا ہے کہ پہلے سے یہ سنت چلی آرہی تھی کہ معاہد کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر ہو، لیکن امیر معاویہؓ نے اسے نصف کر دیا اور باقی نصف خود لینی شروع کر دی اور ابن کثیر بھی اس قول کے ناقل تو ضرور ہیں، اس لیے اگر مولانا نے یہ لکھ دیا کہ حافظ ابن کثیر کہتے ہیں تو غلط نہیں لکھ دیا۔

اپنے یا بیت المال کے لیے

توریث من الکافر والے معاملے کی طرح مدیر موصوف یہی باور کرانا چاہتے ہیں کہ امیر معاویہؓ کا یہ فعل سنت میں تبدیلی نہیں، بلکہ سنت ہی کی ایک صورت ہے۔ انہوں نے اپنے حق میں استدلال کرتے ہوئے پہلی بات جو کہی ہے وہ یہ ہے کہ اخذ النصف لنفسہ کے بالمقابل سُنن بیہقی میں امام زہری کے یہ الفاظ بھی موجود ہیں کہ القی النصف فی بیت المال۔ اس لیے لنفسہ سے مراد بھی بیت المال کے لیے دیت لینا ہے، نہ کہ اپنے ذاتی استعمال کے لیے۔ لیکن یہ مسئلہ اتنا سادہ اور اس کی توجیہ اتنی آسان نہیں جیسا کہ عثمانی صاحب یا بعض دوسرے حضرات نے سمجھا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مورخین نے دوسرے مقامات پر بھی امیر معاویہؓ اور دوسرے بنو امیہ کے عائد کردہ غنائم و محاصل کے لیے دونوں طرح کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ ایک ہی واقعہ میں کہیں لنفسہ کا لفظ ہے اور کہیں لبیت المال کا لفظ۔ اب اگر بیت المال کی پوزیشن فی الواقع امیر معاویہ اور آپ کے جانشینوں کے زمانے میں وہی ہوتی جو عہد نبوی اور خلافت راشدہ میں تھی، تب تو یہ کہا جا سکتا تھا کہ ہر جگہ لنفسہ سے مراد لبیت مال المسلمین ہے۔ لیکن بیت المال اگر ذاتی اور سیاسی مقاصد و اغراض کے لیے بلا تامل اور بے دریغ استعمال ہونے لگے، فرمانروا کے صرفِ خاص اور قوم کے بیت المال میں عملاً کوئی فرق نہ رہے، اور مسلمانوں کا امیر بیت المال کے آمد و خرچ اور حساب کتاب کے معاملے میں مسلمانوں کے سامنے جواب دہ نہ رہے، تو پھر صورتِ حال اُلٹ جاتی ہے۔ اس صورت میں اخذ لبیت المال بھی اخذ لنفسہ بن کر رہ جاتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس تو بہت بالا و برتر ہے کہ آپ لا اسئلکم علیہ اجرا اور ولا نورث کے منصب پر فائز

تھے۔ لیکن آپ کے خلفائے راشدین کے بارے میں بھی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ حضرت عثمانؓ کے ماسوا جنھوں نے بیت المال سے کوئی معاوضہ ہی نہیں لیا، دوسرے خلفاء کے معمولی مشاہرے مقرر تھے جن پر وہ بعسرت زندگی بسر کرتے تھے اور اپنے ذاتی مصارف پر بیت المال کا ایک حبہ بھی خرچ نہ کرتے تھے۔ حضرت علیؓ کے پاس وفات کے وقت صرف سات سو درہم تھے۔ اور شیخینؓ نے تو اپنی تنخواہ بھی بیت المال میں لوٹا دینے کی وصیت فرمائی تھی۔ پھر ان کے زمانے میں ہر مسلمان کو بیت المال کے آمد و صرف پر محاسبہ کرنے کا حق تھا۔ امیر معاویہؓ کے متعلق جو تفصیلات ملتی ہیں، وہ ان سے بالکل مختلف ہیں۔ کیا اس بات سے انکار کیا جا سکتا ہے کہ خلیفہ بننے سے پہلے ہی حضرت علیؓ کے بالمقابل وہ شامی بیت المال پر علی الاطلاق قابض و متصرف تھے؟ حالانکہ اس کی حیثیت مرکزی بیت المال کی ایک شاخ کی تھی۔ پھر کیا کوئی شخص بتا سکتا ہے کہ ان کے عہدِ خلافت میں خلیفہ کے لیے ایک مشاہرہ متعین کر دیا گیا ہو اور بیت المال کے مصارف ان کے ذاتی مصارف سے بالکل الگ رکھے گئے ہوں؟ اور کیا ان کے زمانے میں بھی کوئی مسلمان بیت المال کا حساب ان سے مانگ سکتا تھا؟ اس کے بعد جو حضرات لبیت المال کے الفاظ کو لنفسہ کے الفاظ سے مختلف معنی پر محمول کرتے ہیں ان کے استدلال میں کوئی زور باقی نہیں رہتا۔

اصل نوعیتِ اعتراض

مدیر "البلاغ" کے استدلال کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ معاہد کی دیت کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف روایتیں مروی ہیں، اس لیے یہ مسئلہ عہدِ صحابہ سے مختلف فیہ چلا آ رہا ہے کہ معاہد کی دیت مسلم کی دیت کے برابر ہو یا کم ہو۔ امیر معاویہؓ نے اپنے فقہی اجتہاد کی بنا پر متعارض احادیث و آثار میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ آدھی دیت آپ نے ذمی کے وارثوں کو دلوائی اور آدھی بیت المال میں داخل کر دی۔

میں نے جہاں تک غور کیا ہے، امیر معاویہؓ کا یہ اجتہاد فی نفسہ نصوص کتاب و

سنت کے خلاف ہے اور اس سے احادیث مختلفہ میں توفیق وتطبیق کی بھی کوئی صورت پیدا نہیں ہوتی۔ سب سے پہلے قرآن مجید سے رجوع کیا جائے تو وہاں سورۂ نساء، آیت ۹۲ میں مومن اور کافر معاہد، دونوں کے قتل خطا کے معاملہ میں دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ قرآنی الفاظ کی مماثلت اور مساوات دیت کی روایات (مثلاً دية ذمی دية مسلم، تتكافأ دماؤهم وغیرہ) صحابہ وتابعین اور فقہا مجتہدین کے اسی مسلک کی تائید کرتی ہیں کہ دونوں دیتیں برابر ہیں، اور امام سرخسیؒ کے قول کے مطابق اس کے خلاف آثار پایہ صحت کو نہیں پہنچتے[1]۔ تاہم اس امر سے انکار نہیں کہ اس مسلک کے خلاف بھی روایات وآثار موجود ہیں، اس لیے بعض مذاہب فقہیہ نے کافر معاہد کی دیت کو مسلم کی دیت کا نصف یا ایک تہائی قرار دیا ہے اور ان مذاہب میں اسی کے مطابق عمل ہوتا رہا ہے۔ لیکن قرآن مجید میں مسلم اور معاہد دونوں کی دیت کے متعلق مُسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِهٖ کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں، جس کے معنی یہ ہیں کہ مسلمان کی دیت ہو یا کافر معاہد کی، بہرحال وہ پوری کی پوری مقتول کے اہل خاندان کے حوالے کر دی جائے۔ قرآن کا ارشاد اس معاملے میں بالکل ناطق اور صریح ہے جس میں اس تاویل کی قطعاً گنجائش نہیں کہ دیتِ مقررہ کا کوئی حصہ مقتول کے وارثوں کے بجائے کسی دوسرے

---

[1] وما نقلوا فيه من الآثار بخلاف هذا الايجاد يصح۔ فقد روى عن معمر رضی الله عنه قال سألت الزهرى عن دية الذمى، فقال مثل دية المسلم۔ فقلت ان سعيدا يروى بخلاف ذالك۔ قال ارجع، الى قوله تعالى وَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِهٖ (المبسوط۔ جلد ۲۶۔ ص ۸۵)۔

"جو آثار مساوات دیت کے خلاف منقول ہیں، وہ صحیح نہیں۔ معمرؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے امام زہری سے ذمی کی دیت پوچھی، تو انہوں نے فرمایا کہ یہ مسلم کی دیت کے برابر ہے۔ میں نے کہا کہ سعید اس کے خلاف روایت کرتے ہیں۔ امام زہری فرمانے لگے کہ تم قرآن مجید کی اس آیت کی طرف رجوع کرو جس میں دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ کے الفاظ ہیں، یعنی مسلم وذمی دونوں کے لیے یکساں الفاظ ہیں۔"

کے پاس جائے۔ مُسَلَّمَۃٌ اِلٰی اَھلِہٖ کے الفاظ میں الیٰ امیرالمومنین یا الیٰ بیت المال کا مفہوم آخر کس طرح داخل ہو سکتا ہے؟ اور اگر کسی تاویل یا کسی مصلحت کی رُو سے معاہد کی دیت کا کوئی حصّہ مسلمانوں کے بیت المال میں جا سکتا ہے، تو پھر مسلمان کی دیت کا کوئی حصّہ کیوں نہیں جا سکتا؟

روایات و آثار میں دیتوں کے تناسب و مقادیر میں تو اختلاف ضرور مذکور ہے لیکن کوئی بگڑی پڑی روایت بھی مجھے نہیں مل سکی جس میں یہ کہا گیا ہو کہ ذمّی یا معاہد کی دیت خواہ وہ دیت مسلم کے مساوی ہو یا ½ یا ⅓، اس کا کوئی حصّہ بیت المال میں بھی جا سکتا ہے۔ اسلام اور مسلمانوں اور ان کے بیت المال کا خیر خواہ اللہ اور اس کے رسولؐ سے زیادہ کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا۔ مسلم و غیر مسلم کے جو حقوق و واجبات جس شکل میں کتاب و سنّت نے متعیّن کر دیئے ہیں، ان میں نہ کمی جائز ہے نہ زیادتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے خود فرمایا ہے کہ جو ذمّیوں کے حقوق پر دست درازی کرے میں اس کے خلاف قیامت کے روز خود مدعی ہونگا (انا خصمہم یوم القیامۃ)۔ یہی وجہ ہے کہ روایات کے اختلاف کی بنا پر بعض فقہی مذاہب میں مُعاہد کی دیت مسلمان کے مقابلے میں کم تو بیان کی گئی ہے لیکن سب کا منشا یہی ہے کہ جو دیت بھی ہو وہ پُوری کی پُوری مقتول کے وارثوں کے حوالے کی جائے، جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے، نہ یہ کہ مسلمان کی دیت تو اس کے اہلِ خاندان کو پُوری دی جائے اور کافر معاہد کی دیت کا آدھا یا دو تہائی بیت المال میں داخل کر دیا جائے۔ حضرت معاویہؓ نے درحقیقت نہ اس مسلک پر عمل کیا کہ ذمّی کی دیت مسلمان کے برابر ہے، اور نہ اس پر کہ اُس کی دیت مسلمان سے آدھی ہے۔ بلکہ انہوں نے کیا یہ کہ اس کی دیت تو رکھی مسلمان کے برابر ہی، مگر آدھی اس کے وارثوں کو دی اور آدھی خزانے میں داخل کر دی۔ یہی فعل بدعت تھا کیونکہ اس کے لیے کوئی برائے نام دلیل بھی قرآن و سنّت میں نہیں ہے۔ امام زہری کی دوسری روایت جو "البلاغ" نے ابن کثیر والی روایت کے مقابلے میں سنن بیہقی سے نقل کی ہے، اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے دیت کا وہ حصّہ جو امیر معاویہؓ نے بیت المال کے لیے مقرر کیا

تھا، ساقط کر دیا۔

میرا خیال یہ ہے کہ توریث مسلم من الکافر کے معاملے میں تو غیر ایک صحابی اور چند تابعین کی جانب امیر معاویہ کی ہمنوائی منسوب کی گئی ہے، گو وہ غیر موثق ہی سہی، لیکن اس دوسرے اجتہاد میں تو غالباً امیر معاویہؓ بالکل ہی تنہا ہیں کہ ذمی کی دیت مقرر ہو جانے کے بعد، اس کا کوئی حصہ بیت المال میں داخل کیا جائے۔ مجھے باوجود کوشش و تلاش کے کوئی روایت، اثر یا فقہی جزئیہ ایسا نہیں مل سکا جس سے یہ ثابت ہو کہ معاہد مقتول کی دیت کی کوئی مقدار ایسی بھی ہے جو بیت المال میں داخل کی جانی چاہیے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے لے کر خلفائے راشدین کے پورے دور تک اس امر کی کوئی مثال بھی نہ پائی گئی کہ کبھی کسی معاہد کی دیت کا کوئی حصہ بیت المال میں داخل کیا گیا ہو۔ دیتوں کا اختلاف وعدم مساوات اور چیز ہے اور ان میں سے کسی جز کا بیت المال میں جانا اور چیز۔ اس دوسری چیز کا ثبوت اگر امیر معاویہؓ کے سوا کسی اور سے ملتا ہو تو اسے پیش کیا جانا چاہیے۔

انوکھا استدلال

عثمانی صاحب نے حضرت معاویہؓ کے عمل کی مصلحت ان کی اپنی زبانی یہ پیش کی ہے کہ اگر ذمی کے قتل سے اس کے رشتہ داروں کو نقصان پہنچا ہے تو مسلمانوں کے بیت المال کو بھی نقصان پہنچا ہے۔ اس کی مزید تشریح عثمانی صاحب نے یہ کی ہے کہ جو جزیہ وہ ادا کرتا تھا وہ بند ہو گیا، اس لیے دیت کا آدھا حصہ (پانچ سو دینار) مقتول کے رشتہ داروں کو دو اور آدھا بیت المال میں لو۔ اس انوکھے استدلال سے اگر کوئی شخص مطمئن ہو جائے تو میں اسے مدیر البلاغ کی کرامت ہی شمار کروں گا۔ سوال یہ ہے کہ ذمی کے قتل سے اگر بیت المال کا نقصان ہوتا ہے تو مسلمان کے قتل سے بھی ہوتا ہے، کیونکہ وہ بھی تو زکوٰۃ، عشر، صدقات دیتا ہے۔ تو پھر مسلمان کی دیت کا ایک حصہ بھی کیوں نہ اس کے وارثوں کے بجائے بیت المال کو جائے؟ بلکہ قتل کیا معنی، جو ذمی یا مسلمان طبعی موت مرتا ہے یا کسی حادثے کا شکار ہوتا ہے، اس سے بھی تو بیت المال

کا نقصان ہوتا ہے۔ پھر کیوں نہ ہر مرنے والے کے ترکے پر، خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم، موت کا ایک محصول (Death Duty) عائد کر دیا جائے جو وراثت کی تقسیم سے پہلے بیت المال کے لیے وصول کر لیا جائے؟ مغربی ممالک میں تو اس کا عام چلن ہے۔

حیرت ہے کہ مدیر البلاغ پھر بھی فرماتے ہیں کہ ایسے تحسین استدلال و اجتہاد کی تعریف نہ کرنا کتنا بڑا ظلم ہے۔ کیا میں ان سے دریافت کر سکتا ہوں کہ اگر اجتہاد و فقاہت میں حضرت معاویہؓ کا یہی مقام تھا، اور وہ خود ایک نئی "سنت" جاری کرنے تک کے مجاز تھے، اور سنتِ نبویہ اور سنتِ خلفائے راشدین سے ہٹ کر ایک کام کر کے بھی وہ قابلِ تحسین ہی تھے، تو پھر کیا وجہ ہے کہ علمائے اہلِ سنت نے انہیں پانچواں خلیفۂ راشد تسلیم نہیں کیا؟ اس کے معنی تو یہ ہیں کہ علمائے اہلِ سنت ان کے خلاف کسی تعصب میں مبتلا رہے ہیں۔ اس ظلم کی تلافی اب آپ فرمائیں اور کھل کر ان کی خلافتِ راشدہ کا اعلان کر دیں۔

اوّلیاتِ معاویہؓ پر بدعت کا اطلاق

اس بات کو پہلے اجمالاً بیان کیا جا چکا ہے کہ بدعت کا لفظ کوئی گالی نہیں ہے بلکہ اسے امرِ مسنون کے بالمقابل استعمال کیا جاتا ہے، جیسے کہ سُنّی و بدعی طلاق۔ اب میں ذرا کھول کر بتانا چاہتا ہوں کہ متعدد فقہاء و ائمہ نے امیر معاویہؓ کی بہت سی ایسی اوّلیات کو بھی بدعت قرار دیا ہے جن کے حق میں شرعی دلائل بھی موجود ہیں اور بعض فقہاء و محدثین بھی جن میں امیر معاویہؓ کے ہمنوا ہیں۔ مثال کے طور پر قضا بالیمین والشاہد کے مسئلے کو لیجیے۔ اس میں امیر معاویہؓ کا فیصلہ یہ ہے کہ مدعی اگر اثباتِ دعویٰ کے لیے دو گواہ پیش نہ کر سکے تو ایک گواہ اور ایک قسم کے ساتھ دعویٰ پایۂ ثبوت کو پہنچ سکتا ہے۔ اس کی تائید بعض احادیث سے ہوتی ہے اور بعض فقہاء کا یہ مسلک بھی ہے۔ اب اس کے بعد "التوضیح" کا یہ قول دیکھیے جو علامہ صدر الشریعۃ نے شرائطِ راوی کے ضمن میں درج کیا ہے۔

ذکر فی المبسوط ان القضاء بشاھد ویمین بدعۃ واول من

قضی بہ معاویۃ۔

"مبسوط میں مذکور ہے کہ ایک گواہ اور ایک قسم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا بدعت ہے اور جنہوں نے سب سے پہلے ایسا فیصلہ کیا، وہ معاویہؓ ہیں۔"

(التوضیح والتلویح، مطبوعہ نولکشور ص۱۳۱، ۱۲۹۲ھ)

اس کے بعد مؤطا امام محمد، باب الیمین میں امام محمد کا قول ملاحظہ ہو:

ذکر ابن ابی ذئب عن ابن الشہاب الزہری قال سألتہ عن الیمین مع الشاھد فقال بدعۃ واول من قضی بہ معاویۃ۔

"ابن ابی ذئب روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے امام زہریؒ سے ایک قسم اور ایک گواہ (کے بل پر فیصلہ) کے متعلق پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ بدعت ہے اور پہلے جنہوں نے ایسا فیصلہ کیا وہ حضرت معاویہؓ ہیں۔"

اس مقام کی شرح میں مولانا عبدالحی مرحوم "التعلیق المجد" میں لکھتے ہیں:

قال ابن ابی شیبۃ حدثنا حماد بن خالد عن ابن ابی ذئب عن الزہری قال ھی بدعۃ واول من قضی بہا معاویۃؓ۔

وفی مصنف عبدالرزاق اخبرنا معمر عن الزہری قال ھذا شیئ احدثہ الناس لابد من شاھدین۔

"ابن ابی شیبہ حماد بن خالد سے اور وہ ابن ابی ذئب سے اور وہ امام زہریؒ سے راوی ہیں کہ انہوں نے کہا کہ یہ (فیصلہ) بدعت ہے اور پہلا ایسا فیصلہ امیر معاویہؓ نے کیا۔

اور مصنف عبدالرزاق میں ہے، ان سے معمر نے اور انہوں نے زہری سے روایت کی ہے کہ امام زہری نے کہا کہ یہ فیصلہ لوگوں نے نیا اور نرالا نکال لیا ہے۔ اثبات دعویٰ کے لیے دو گواہوں کا ہونا لازم ہے۔"

(المؤطا امام محمد مع التعلیق المجد، ص۳۶۱ مطبع مصطفائی ۱۲۹۷ھ)

شرح الوقایہ، کتاب الدعویٰ میں اسی قضا بیمین وشاہد کے متعلق درج ذیل قول ملاحظہ فرمایئے:

عندنا هٰذا بدعة واول من قضیٰ بہ معاویۃؓ۔

"ہمارے نزدیک اس طرح کا فیصلہ بدعت ہے اور امیر معاویہؓ نے سب سے پہلے ایسا کیا"

(شرح الوقایہ مع حاشیہ چلپی، مطبوعہ نولکشور ۱۳۲۶ھ صفحہ ۲۵۹)

شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے المسوّٰی والمصفّٰی شرح الموطا کا ایک اقتباس بھی دیکھیے۔ موطا امام مالک، کتاب الزکوٰۃ میں امام زہری ہی کی ایک روایت یُوں ہے:

عن ابن شہاب انہ قال اوّل من اخذ من الاعطیۃ الزکوٰۃ معاویۃؓ ابن ابی سفیان۔

"ابن شہاب سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ سب سے پہلے جنہوں نے سرکاری عطیات میں سے زکوٰۃ وصول کی، وہ معاویہؓ ہیں"

اس کی تفصیل یہ ہے کہ امیر معاویہؓ لوگوں کو عطیے دیتے وقت ہی ان عطیات پر پیشگی زکوٰۃ لے لیتے تھے۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ وضاحت ہے کہ بعض فقہاء کے ہاں پیشگی زکوٰۃ کی ادائیگی حدِ جواز میں آسکتی ہے۔ لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک اور خلفائے راشدین میں یہ طریقہ متعارف نہ تھا کہ ہر شخص کو بیت المال سے رقم ادا کرتے وقت لازماً پیشگی زکوٰۃ وصول کی جائے۔ اب یہاں امام زہریؒ نے تو بدعت کا لفظ استعمال نہیں کیا، لیکن شاہ ولی اللہ صاحب اس کی شرح فرماتے ہیں:

یعنی گرفتن زکوٰۃ از سالیانہ وماہیانہ در وقتیکہ کسی را دادہ شود بدعت است۔

"یعنی سالانہ و ماہانہ عطایا پر کسی کو دیتے وقت ہی زکوٰۃ وصول کرنا بدعت ہے" (المصفّٰی صفحہ ۲۰۰)

کیا اس کا صاف مطلب نہیں ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے امام زہری کے الفاظ اوّل من اخذ کا مدعا یہی قرار دیا ہے کہ یہ بدعت ہے؟ تو پھر مولانا مودودی نے اگر امام زہری کے بعینہٖ اسی طرح کے الفاظ (اوّل من قصرھا) سے یہ مراد لے لیا ہے کہ امیر معاویہؓ نے سنت کو بدل دیا اور عمرؒ بن عبدالعزیزؒ نے بدعت کو ختم کیا، تو آخر مولانا نے کونسا ناقابلِ عفو جرم کر لیا؟ سلف سے خلف تک سارے اصحاب جنہوں نے امیر معاویہؓ

کی بدعات کا ذکر کیا ہے جناب مولانا محمد تقی عثمانی مدیر البلاغ کو چاہیے کہ کوئی فتویٰ اُن حضرات کی پاکیزہ ارواح تک بھی رسید فرمائیں اور ساری قوت مولانا مودودی اور میرے خلاف ہی نہ صرف کرتے رہیں۔ اگر اس فہرست میں اضافہ مطلوب ہو، تو ہم اس کے لیے بھی حاضر ہیں۔ مولانا عثمانی صاحب کو یہ حقیقت بھی فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ سارے اقتباساتِ مذکورہ بالا میں امیر معاویہؓ کے جن فیصلوں پر بدعت کا اطلاق کیا گیا ہے، ان کے حق میں دلائلِ شرعیہ موجود ہیں۔ ایک قسم اور ایک گواہ کی موجودگی میں بعض حالات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کا مدّعی کے حق میں فیصلہ حدیث میں مذکور ہے جسے مؤطا امام محمد وغیرہ میں نقل بھی کیا ہے اور امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کا یہی مسلک ہے۔ اسی طرح پیشگی زکوٰۃ لینے کی گنجائش قواعدِ شرعیہ میں نکل سکتی ہے مگر احادیث مشہورہ وستفاضہ اور تعامل خلافتِ راشدہ سے متعارض ہونے کی بنا پر ان سب احناف اور شاہ صاحب نے امیر معاویہؓ کے قضایا کو بدعت قرار دیا ہے۔ حضراتِ احناف کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں دو گواہوں کا نصاب شہادت مقرر کیا گیا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم کا بھی ارشاد ہے کہ شہادت مدّعی کے ذمے ہے اور قسم انکارِ دعویٰ کرنے والے مدعا علیہ کے لیے ہے۔ اس لیے قرآنی نصابِ شہادت اور سنتِ مشہورہ کا ترک بدعت ہے۔

بعض علماء جنہوں نے قریب کے دَور میں تاریخی موضوعات پر لکھا ہے، انھوں نے بھی حضرت معاویہؓ کے بعض افعال پر بدعت کا اطلاق کیا ہے۔ اور ان پر سخت تنقید کی ہے۔ مثال کے طور پر مولانا معین الدین صاحب ندوی سیر الصحابہ، جلد ششم ص۹۲ پر امیر معاویہؓ کے متعلق لکھتے ہیں:

"جناب امیرؓ (حضرت علیؓ) کے مقابلہ میں ان کا صف آرا ہونا، اور اس میں کامیابی کے لیے ہر طرح کے جائز و ناجائز وسائل استعمال کرنا، حضرت حسنؓ سے لڑنا، اسلامی خلافت کو موروثی حکومت میں بدل دینا وغیرہ، ان میں سے ہر ایک واقعہ ان کی ایسی کھلی غلطی ہے جسے کوئی حق پسند مستحسن قرار نہیں دے سکتا۔ خصوصاً یزید کی ولی عہدی سے اسلامی خلافت کی رُوح ختم اور اسلام میں موروثی بادشاہت کی رسم قائم ہو گئی۔ ان واقعات

نے عوام چھوڑ حق پسند خواص کو بھی امیر معاویہؓ سے بدظن کر دیا۔" "امیر (معاویہؓ) کی بدعات میں اسلامی خلافت کو شخصی و موروثی حکومت بنا دینے کی بدعت تو بے شک نہایت مذموم بدعت تھی جس نے اسلامی خلافت کی روح مردہ کر دی۔" صفحہ ۱۲۷

"ابن عم رسول، خلیفہ راشد علی مرتضیٰؓ اور امیر شام کا مقابلہ ہی کیا؟ چراغ مردہ کجا شمع آفتاب کجا!" صفحہ ۹۴۔

یہ امر قابلِ وضاحت ہے کہ اس کتاب میں مولانا معین الدین صاحب نے حضرت معاویہؓ کا ہر ممکن دفاع کیا ہے۔ اس کے باوجود مذکورہ بالا کلمات بے اختیار اُن کی نوکِ قلم پر آ گئے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ جو شخص بھی اشخاص و افراد کی نسبت دین کی حقیقی قدروں کو عزیز تر رکھے گا وہ ہر اس فعل کو بدعت کہے گا جو خلاف کتاب و سنت ہو، خواہ اس کا صدور کسی سے بھی ہو۔ وہ "حضرت" اور "غیر حضرت" کے لیے دو الگ الگ پیمانے لے کر نہیں بیٹھ جائے گا کہ کسی غیر حضرت سے ایسا کوئی فعل سرزد ہو تو اُسے بلا تکلف بدعت یا اس سے بھی شدید تر شے قرار دے دے اور جب کسی حضرت سے ایسا ہی کوئی فعل صدور میں آئے تو اسے اجتہاد ثابت کرے تاکہ اس پر کم از کم ایک اجر کے تو وہ ضرور ہی مستحق قرار پائیں۔

بہرکیف میں نے یہ امر ایک مرتبہ پھر واضح کر دیا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے مسلمانوں کو کافر کی دیت دینے کا جو فیصلہ کیا تھا وہ کتاب و سنت اور اجماعِ خلافتِ راشدہ کے خلاف تھا۔ اس کے حق میں کوئی دلیل شرعی موجود نہیں۔ اس پر صحیح معنوں میں نہ اجتہاد کا اطلاق ہو سکتا ہے، نہ اُسے سُنّت یا سنّتِ ثانیہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ پوری سلطنت کے اندر اس کا نفاذ و رواج بدعت کی تعریف میں آتا ہے اور صرف مولانا مودودی نے نہیں بلکہ دوسرے اصحابِ سلف نے بھی ایسے فیصلوں کو بدعت اور باطل قرار دیا ہے۔

غلط اعتراضات کا اعادہ

مدیر البلاغ نے مسئلہ دیت پر میری مندرجہ بالا بحث کی پھر تردید کرنے کی کوشش کی ہے۔ آغاز میں انہوں نے خلافت و ملوکیت (صفحہ ۱۷۳) کی وہ تین سطریں نقل کی ہیں جو دیت سے متعلق ہیں۔

پہلا اعتراض

پھر فرماتے ہیں کہ میں نے اس عبارت پر چار اعتراض کیے تھے۔ ان کا پہلا اعتراض یہ ہے کہ مولانا مودودی نے یہ جملہ اپنی طرف سے بڑھا دیا ہے کہ دیت کے معاملے میں حضرت معاویہؓ نے سنت کو بدل دیا۔ اس اعتراض کا جواب وہی ہے جو پہلے توریث والے حوالے کے متعلق دیا جا چکا ہے۔ اس مقام پر بھی مولانا مودودی نے ابن کثیرؒ کے قول کی بالمعنی روایت اپنے الفاظ میں کی ہے اور اپنی عبارت کا ایک جز بنا کر دی ہے۔ اگر مولانا ابن کثیر کے قول کا بعینہٖ لفظی ترجمہ کرتے تو ترجمے کو الگ سطور میں یا واوین میں دیتے۔ مگر انہوں نے مفہوم کی اپنے الفاظ میں ترجمانی کی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ الفاظ ان الفاظ سے بھی زیادہ محتاط ہیں جو مسئلۂ توریث میں مولانا محترم نے استعمال کیے ہیں۔ وہاں بدعت[1] کا لفظ لکھا تھا اور یہاں صرف یہ لکھا ہے کہ "سنت کو بدل دیا" اب اس جملے پر یہ اعتراض تو بالکل بے محل ہے کہ اسے مولانا اپنی طرف سے بڑھا رہے ہیں کیونکہ یہ ان کی اپنی عبارت ہی کا ایک حصہ ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ حافظ ابن کثیر کے قول کی توضیح کے طور پر بھی یہ فقرہ صحیح نہیں کہ امیر معاویہؓ نے سنت کو بدل دیا، تو اس اعتراض میں بھی کوئی وزن نہیں ہے۔ آخر ابن کثیر جب فرما رہے ہیں کہ پہلے سنت یہ چلی آ رہی تھی کہ معاہد کی دیت مسلمان کے مساوی ہو، اور حضرت معاویہؓ پہلے شخص ہیں جنہوں نے دیت کو نصفا نصف کر کے آدھی اپنے لیے مختص کر لی، تو اس کا مطلب سوائے اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ انہوں نے سنت کو بدل دیا؟

یہاں ایک اور بات جس کا ذکر کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ خلافت

---

[1] یہاں یہ بات بھی قابلِ وضاحت ہے کہ توریث والے مسئلے میں بھی مولانا مودودی کے الفاظ یہ نہیں کہ امیر معاویہؓ نے بدعت کا ارتکاب کیا، بلکہ اصل الفاظ یہ ہیں کہ "حضرت معاویہؓ نے اپنے زمانۂ حکومت میں مسلمان کو کافر کا وارث قرار دیا" اور "حضرت عمر بن عبدالعزیز نے آ کر اس بدعت کو موقوف کیا مگر ہشام نے اپنے خاندان کی روایت کو پھر بحال کر دیا"

وملوکیت میں مولانا نے جتنے مراجع و مآخذ کا حوالہ دیا ہے، ان کی اصل عربی عبارتیں شاذ و نادر ہی کہیں درج کی ہیں۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ حوالے اتنے کثیر و متعدد تھے کہ سب کا اندراج کتاب کو کم از کم پانچ چھ گنا ضخیم بنا دیتا اور پھر لاطائل تکرار اور تحصیل حاصل بالکل عبث ہوتی۔ لیکن عجیب حُسنِ اتفاق ہے کہ دیت والی بحث کے اس خاص مقام پر مولانا مودودی نے اپنی کتاب صـ۱۷۴ کے حاشیے پر ابنِ کثیر کا وہ اصل جملہ بھی نقل کر دیا ہے جس میں ترمیم و تحریف کا الزام مولانا کے خلاف عائد کیا گیا ہے۔ مولانا حاشیہ ۲۲ میں لکھتے ہیں:

"ابن کثیر کے الفاظ یہ ہیں: وکان معاویۃ اول من قصرھا الی النصف واخذ النصف لنفسہ۔"

اب اگر مولانا کا ارادہ واقعی یہی ہوتا کہ وہ ابنِ کثیر کی طرف کوئی غلط بات منسوب کریں یا ان کے مفہوم میں کوئی ناروا اور غیر جائز اضافہ کریں تو انہیں اصل عربی عبارت نقل کر دینے میں ضرور تأمّل ہونا چاہیے تھا۔ لیکن اصل الفاظ دے دینے کے بعد تو یہ حقیقت بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ یہاں لفظی ترجمہ مقصود نہ تھا کہ اس میں تبدیلی یا اپنی طرف سے کچھ بڑھا دینے کا سوال پیدا ہو سکے۔ اس کے بعد بھی اس الزام کو برابر گھسے چلے جانا کہ "اصل کتاب میں یہ جملہ بالکل موجود نہیں ہے، نہ ابن کثیرؒ نے یہ جملہ کہا، نہ امام زہریؒ نے" اسے خواہ مخواہ کی خوردہ گیری کے ماسوا اور کس پر محمول کیا جا سکتا ہے؟ اس طرح اگر ہندی کی چندی نکالنی شروع کی جائے تو کونسا مصنف ہے جو اعتراضات سے بچ سکے۔

دُوسرا اعتراض

عثمانی صاحب کا دوسرا اعتراض جس کا پہلے جواب دیا جا چکا ہے، یہ ہے کہ ومضت السنۃ ان دیۃ المعاھد کدیۃ المسلم ...... یہ ابن کثیر کا نہیں بلکہ امام زُہری کا قول ہے۔ یہ اعتراض بڑی اہمیت کے ساتھ "خصوصی نمبر" میں دہرایا گیا ہے، حالانکہ یہ سرے سے کسی اہمیت کا حامل نہیں ہے۔ عثمانی صاحب کا خیال یہ ہے کہ اس قول

کے قائل اگر امام زہری ہوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ امام زہری نے حضرت معاویہؓ کے فیصلے کو صحیح سمجھا اور جس چیز کو امام زہری بدعت سمجھتے ہیں، اسی کو اپنا مذہب و مسلک بھی بنا لیا۔ مگر مولانا عثمانی صاحب کا یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔ بلہ قال الزھری کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وہ حضرت معاویہؓ کے فیصلے کو صحیح قرار دے کر اسی کو اپنا مذہب فقہی بنا رہے ہیں۔ امام زہری توریث کے باب میں جو اصل بات بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ سنت جو پہلے سے چلی آ رہی ہے وہ یہ ہے کہ نہ کافر مسلم کا وارث ہو اور نہ مسلم کافر کا اور یہی امام زہری کا فقہی مسلک بھی ہے۔ اس طرح کی تصریح کی ضرورت اس لیے ہوتی ہے کہ محدثین کی دیانت و امانت کا یہ ثمرہ ہے کہ وہ اپنے مسلک کے خلاف روایات بھی بلا تامل نقل کر دیتے ہیں۔ امیر معاویہؓ اور دوسرے بنو امیہ نے تو اس کے خلاف کیا، سوائے عمرؒ بن عبدالعزیز کے جنہوں نے اس سنّت کو بحال کیا۔ بھلا امام زہری اس فیصلے کو کیسے صحیح قرار دیں گے جو سنّتِ ماضیہ کے موافق نہ ہو جب کہ وہ آغاز ہی میں یہ بتا رہے ہیں کہ ان کے نزدیک سنّت یہ تھی کہ کافر و مسلم کے مابین توارث نہ ہو؟ یہ فی الواقع عجیب صورت ہے کہ مدیر "البلاغ" میرے اخذ کردہ مطلب کو طرفہ تماشا فرما رہے ہیں اور جو طرفگی ان کے اپنے استنباط میں ہے اُسے ملاحظہ نہیں فرماتے! امام زہری کی ایک روایت مؤطا امام محمد، باب لایرث المسلم الکافر میں ایسی بھی موجود ہے جس میں امام مالک ان سے نقل کرتے ہیں کہ عقیل اور طالب چونکہ ابوطالب کی وفات کے وقت کافر تھے، اس لیے وہ ابوطالب کے وارث ہوئے اور حضرت علیؓ وراثت سے محروم رہے، کیونکہ وہ اسلام لا چکے تھے۔ اس بات کو ثابت یا تسلیم کر لینے سے عثمانی صاحب یا میرے استدلال میں کوئی خوبی یا خامی پیدا نہیں ہو جاتی کہ "دیت کے بارے میں زیرِ بحث مقولہ حافظ ابن کثیر کا نہیں بلکہ امام زہری کا ہے، حافظ ابن کثیر نے صرف اسے نقل کیا ہے"۔ میں نے تو پہلے ہی عرض کر دیا ہے کہ "نفس مسئلہ پر اس سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ قائل خواہ ابن کثیر ہوں یا امام زہری، قول یہی بیان ہوا ہے کہ سنت یہ چلی آ رہی تھی کہ معاہد کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر ہو"۔ مدیر البلاغ پھر میرے جواب

میں فرماتے ہیں کہ امام زہریؒ کا قول ہونے کی صورت میں اس قول کی تشریح سُنن بیہقی میں مروی امام زہری کے دوسرے قول کی مدد سے آسان ہو جاتی ہے۔ حالانکہ اس طرح کوئی آسانی پیدا نہیں ہوتی کیونکہ دوسرا قول بھی یہی ہے کہ "یہودی و نصرانی کی دیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں مسلمان کی دیت کے برابر تھی اور حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمان رضی اللہ عنہم کے عہد میں بھی ایسا ہی رہا"۔ باقی رہی سنن بیہقی کی یہ تشریح کہ امیر معاویہؓ آدھی دیت ورثار کو دیتے تھے اور باقی نصف بیت المال میں داخل کرتے تھے (اس لیے آدھی دیت کو اپنے ذاتی استعمال میں لانے کا سوال نہیں) تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ مَیں نے سابق بحث میں واضح دلائل کے ساتھ ثابت کر دیا تھا کہ دیت کے کسی حصے کو بیت المال میں لینے کا جواز بھی نہ قرآن سے نکلتا ہے، نہ سنت میں اس کا ثبوت ملتا ہے، نہ اُمت کے کسی فقیہ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔

تیسرا اعتراض

مدیر "البلاغ" نے میرے استدلال کے اس اصل پہلو کا تو کوئی جواب نہیں دیا مگر دونوں روایتوں میں لنفسہ اور لبیت المال کے لفظی اختلاف پر جو کچھ مَیں نے لکھا ہے تیسرے اعتراض میں صرف اس کی تردید میں سارا زور صرف کر دیا۔ لکھتے ہیں کہ افسوس ہے کہ "ملک غلام علی صاحب کو اب بھی اس بات پر اصرار ہے کہ حضرت معاویہؓ آدھی دیت ذاتی استعمال ہی کے واسطے لیتے تھے اور بیہقی کی روایت میں جو بیت المال کا لفظ آیا ہے اس سے مراد بھی حضرت معاویہؓ کی ذات ہی ہے"۔ افسوس جس طرح مدیر البلاغ کو ہے، اسی طرح مجھے بھی ہے کیونکہ وہ میری بات کو غلط مفہوم پہنا رہے ہیں۔ مَیں نے یہ ہرگز نہیں کہا کہ حضرت معاویہؓ دیت اپنی ذات پر استعمال کرتے تھے۔ مَیں نے جو کچھ کہا ہے اور جسے خود انہوں نے نقل بھی کیا ہے، وہ یہ ہے کہ امیر معاویہؓ اور دوسرے بنو امیہ کے عائد کردہ غنائم و محاصل کے لیے ایک ہی واقعہ میں مؤرخین نے کہیں لِنفسِہٖ اور کہیں لبیت المال کا لفظ استعمال کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بیت المال ذاتی اور سیاسی مقاصد

داغراض کے لیے استعمال ہونے لگا تھا اور اُمرا بیت المال کے آمد و خرچ کے معاملے میں مسلمانوں کے سامنے جواب دہ نہ رہے تھے۔" یہ ایک بدیہی حقیقت ہے جسے تمام مؤرخین نے بیان اور تسلیم کیا ہے۔ مَیں نے اس بات کو زیادہ کھول کر بیان کرنا مناسب اور ضروری نہیں سمجھا تھا، لیکن بڑا افسوس ہے کہ مدیر البلاغ نے یہ پھر مجھ سے مطالبہ کیا ہے کہ کوئی دلیل ایسی پیش کی جائے جس سے یہ دعویٰ ثابت ہو۔

اب مدیر" البلاغ" اور دوسرے مطالبہ کرنے والے اصحاب کو میں خلافت و ملوکیت کے صفحہ ۱۴۹، ۱۵۰ کا حوالہ دیتا ہوں جہاں ایسی متعدد مثالیں درج ہیں، بالخصوص الکامل اور البدایہ کے حوالے سے یہ درج ہے کہ امیر معاویہؓ نے حضرت ابن عمرؓ کو بیعتِ یزید پر آمادہ کرنے کے لیے ایک لاکھ درہم بھیجے تھے مگر انہوں نے انکار کر دیا اور فرمایا کہ پھر تو میرا دین بڑا سستا ہو گیا۔ یہ واقعہ بکثرت مؤرخین و محدثین نے نقل کیا ہے۔ مثلاً طبقات ابن سعد جلد ۴، صفحہ ۱۸۲، ترجمہ عبداللہ ابن عمر، مطبوعہ دار بیروت، دار صادر ۱۳۷۷ھ پر یہی قول موجود ہے۔ پھر میں امام محی الدین النووی کی ایک عبارت پیش کرتا ہوں جو کہ صحابہ کرام کے محلِ نظر افعال و اختلافات پر کلام کرنے میں حد درجہ محتاط ہیں۔ انہوں نے تہذیب الاسماء واللغات میں حضرت عبدالرحمٰنؓ بن ابی بکر الصدیق کے مختصر حالات درج کر کے آخر میں لکھا ہے:

ولما ابی البیعۃ لیزید بن معاویۃ بعثوا الیہ بمائۃ الف درہم لیستعطفوہ فردھا وقال لا ابیع دینی بدنیای رضی اللہ عنہ۔

"جب انہوں نے یزید کی بیعت سے انکار کیا تو ان کی طرف ایک لاکھ درہم بھیجے گئے تاکہ انہیں بیعت پر مائل کیا جائے، انہوں نے انہیں ردّ کر دیا اور فرمایا کہ دنیا کے عوض میں دین نہیں بیچ سکتا۔ اللہ ان سے راضی ہو۔"

یہاں کسی صاحب کو یہ شبہ نہیں ہونا چاہیے کہ یہاں بیعت سے مراد امیر معاویہؓ کی وفات کے بعد یزید کے لیے خلافت کی بیعت ہے۔ امام نووی نے اس ترجمے میں

خود لکھا ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن کی وفات مختلف اقوال کے مطابق ۵۳ھ یا ۵۵ھ یا ۵۶ھ میں ہوئی اور معلوم ہے کہ امیر معاویہؓ کا انتقال وسط ۶۰ھ میں ہوا۔ اس لیے یہاں بیعت سے مراد یزید کی ولی عہدی کی بیعت ہے جس کے لیے ۵۰ھ ہی سے کوشش شروع ہو گئی تھی۔ لیکن جیسا کہ امام نووی کا انداز ہے، انہوں نے امیر معاویہؓ یا ولی عہدی کا نام لیے بغیر پوری بات بیان کر دی، اور اس کتاب میں کر دی جو ایک چھوٹی سی انسائیکلوپیڈیا ہے جس میں چھانٹ کر مواد جمع کیا گیا ہے۔ یہ واقعہ زیادہ تصریح کے ساتھ دوسرے مورخین نے بھی نقل کیا ہے۔ مثال کے طور پر حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں:

بعث معاویة الی عبد الرحمٰن بن ابی بکر بمائة الف درهم بعد ان ابی البیعة لیزید ابن معاویة فردها عبد الرحمٰن وابی ان یاخذها وقال: ابیع دینی بدنیای؟ (البدایہ والنہایہ جلد ۸، ص۸۹)

"معاویہؓ نے عبدالرحمٰن بن ابی بکر کی طرف ایک لاکھ درہم اس وقت بھیجے جب انہوں نے یزید کی بیعت سے انکار کر دیا۔ حضرت عبدالرحمٰنؓ نے انہیں رد کر دیا اور انہیں لینے سے انکار کرتے ہوئے فرمایا "کیا میں اپنے دین کو دنیا کے عوض میں فروخت کر دوں؟

اب کیا مدیر "البلاغ" مجھے بتا سکتے ہیں کہ حضرت امیر معاویہؓ کے پاس اتنا فراواں مال کہاں سے آ گیا تھا اور کیا ان اغراض کے لیے اسے خرچ کرنا صحیح تھا، خواہ یہ رقوم ذاتی ہوں یا بیت المال کی ہوں؟ صحیحین میں روایت موجود ہے کہ جب فاطمہ بنت قیس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مشورہ لیا کہ میں معاویہؓ سے نکاح کر لوں؟ تو آنحضورؐ نے فرمایا انه صعلوك (وہ تو بالکل نادار ہیں)۔

اگر مدیر "البلاغ" ان نظائر اور میری بحث سابق میں بیان کردہ دلائل و شواہد کے باوجود مجھ سے ایسی دلیل کا مطالبہ کرتے رہیں "جس سے یہ ثابت ہو کہ حضرت معاویہؓ نے بیت المال کی رقوم اپنے ذاتی استعمال میں لانی شروع کر دی تھیں" تو میرے پاس اس

کا کیا علاج ہے؟ مثالیں مزید بھی پیش کی جا سکتی ہیں مگر ان کا جواب بھی غالباً مدیر البلاغ "تبرّعاً" ویسا ہی دیں گے جیسا کہ پہلے دے چکے ہیں، مثلاً وہ بیان کریں گے کہ تین جمعے کے خطبوں میں امیر معاویہؓ فرماتے رہے کہ ساری دولت ہماری دولت ہے، تو آخری جمعے میں ایک شخص نے کہا کہ مال تو سارا ہمارا ہے، جو شخص درمیان میں حائل ہوگا، ہم اس کا فیصلہ تلوار سے کرائیں گے۔ اس پر امیر معاویہؓ نے اس کو انعام دیا۔ نیز امیر معاویہؓ نے ایک خطبے میں بیت المال کے بقایا تقسیم کرنے کا اعلان فرمایا۔ یہ تو بالکل ایسی ہی بات ہے کہ فلاں صاحب نے یہ اور یہ اچھے کام کیے تھے تو اب ان سے کوئی غلط فعل صادر نہیں ہو سکتا یا وہ ایسی ایسی فضیلت و منقبت کے مالک ہیں، اس لیے معصوم عن الخطا رہیں۔ اس طرزِ استدلال سے تو ہر ثابت و واقع غلطی کو کالعدم قرار دیا جا سکتا ہے۔ پھر دو ہفتے تک ہر شخص کی خاموشی کے بعد تیسرے ہفتے ایک شخص کا لب کشا ہو سکنا جس سنگین صورت پر دلالت کرتا ہے، وہ محتاجِ بیان نہیں۔

چوتھا اعتراض

پھر مولانا عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ "چوتھا اعتراض میں نے یہ کیا تھا کہ یہ مسئلہ عہدِ صحابہ ہی سے مختلف فیہ چلا آتا ہے کہ ذمّی کی دیت مسلمان کے برابر ہوگی یا اس سے آدھی یا تہائی اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس معاملے میں مختلف احادیث مروی ہیں۔ حضرت معاویہؓ رضی اللہ عنہ نے درمیانی راہ اختیار کرتے ہوئے متعارض احادیث میں تطبیق دی، آدھی دیت مقتول کے ورثا کو دلوائی اور آدھی بیت المال کو۔ ملک صاحب نے اس کے مقابلے میں اپنے دلائل پیش کیے ہیں، لیکن ہمارے خیال میں یہ پوری بحث بالکل غیر متعلق ہے۔" اب یہ ایک عجیب و غریب صورتِ حال ہے کہ مولانا عثمانی صاحب نے یہاں میری بحث کے مرکزی پہلو کا نہ ذکر کیا ہے، نہ اس کا کوئی جواب ہی دینے کی کوشش کی ہے۔ بس اُسے غیر متعلق کہہ کر بیچ میں سے صاف اُڑا دیا ہے۔ مَیں اس سے پہلے اپنا اشکال "اصل نوعیتِ اعتراض" کے زیرِ عنوان واضح طور پر بیان کر چکا ہوں جس کی تردید میں ایک لفظ تک عثمانی صاحب نے نہیں کہا۔ میرے لیے اور قارئین کے لیے یہ چیز اکتاہٹ کی موجب ہوگی کہ مَیں ساری

بحث کو دہراؤں ناظرین چاہیں تو چند صفحات اُلٹ کر سابق بحث پر نظر ڈال لیں۔

بنیادی سوال

مدیر البلاغ نے اپنی پُرانی یا تازہ بحث میں اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیا کہ کس دلیل شرعی کی بنا پر ذمی مقتول کے اولیار کو دیتِ مقررہ کے کسی حصّے سے محروم رکھا جاسکتا ہے؟ انہوں نے سارا زور لنفسہٖ کو لبیت المال ثابت کرنے پر لگایا ہے۔ میں کہتا ہوں، چلیے تسلیم کر لیا کہ لنفسہٖ کا لفظ جن مؤرخین نے لکھا ہے، ان کی مراد لبیت المال تھی، تب بھی دیت کے کسی حصّے کا بیت المال میں لینا کس رُو سے جائز ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح مسلمان کو کافر کا وارث بنانا صحیح نہیں، اسی طرح کسی مسلمان فرد یا بیت المال کو غیر مسلم کی دیت میں حصّہ دار بنانا بھی درست نہیں۔ دیت ایک طرح کا ترکہ و ورثہ ہے جس کا مقتول کے اہل و اولیار میں تقسیم ہونا واجب ہے۔ جس طرح مسلم و غیر مسلم کے مابین توارث ممنوع ہے اور کافر کا ورثہ کافر ہی کو ملتا ہے، اسی طرح کافر کی دیت، جو کچھ بھی ہو، وہ اس کے کافر وارثوں ہی کو ملتی ہے۔ ان دونوں معاملوں میں حضرت معاویہؓ سے یکساں غلطی ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے مسلمان کی کافر سے توریث منقطع کر دی اور ذمی کی دیت تو آدھی ہی رہنے دی مگر اتنی آدھی جو امیر معاویہؓ نے بیت المال کے لیے مقرر کی تھی اُسے موقوف کر دیا۔

علمار مفسرین کی تشریحات سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ مسلم و غیر مسلم مقتول دونوں کی پوری دیت ان کے اولیار کو ملے گی۔ اس کا کوئی حصّہ کسی دوسری جانب نہیں جاسکتا۔ سورۂ نسار کی آیتِ دیت کے جس جُز کا اطلاق معاہد یا ذمی پر بھی ہوتا ہے، اس کی تفسیر میں امام ابن جریر کافر مقتول کے متعلق لکھتے ہیں:

لزمت قاتله دیته لان له ولقومه عهدًا فواجب اداء دیته الی قومه للعهد الذی بینهم وبین المومنین وانها مال من اموالهم ولا یحل للمومنین شیئٌ من اموالهم۔

"اس کافر مقتول کے قاتل پر اس کی دیت لازم ہے کیونکہ اس کافر اور اس کی

قوم سے عہد کیا جا چکا ہے۔ پس اس کی دیت کا اس کی قوم کو ادا کیا جانا واجب ہے کیونکہ اس قوم اور مومنین کے مابین معاہدہ ہے اور یہ دیت کافر کے اہل قوم کے اموال میں سے ہے اور مومنین کے لیے ان کے مال میں سے کوئی شے بھی حلال نہیں۔"

امام ابن جریرؒ کے اس ارشاد سے واضح ہو جاتا ہے کہ ذمی کی دیت کے حقدار اس کے کافر اعزہ ہیں، مسلمانوں کے لیے یہ مال حلال ہی نہیں ہے، خواہ وہ مسلمان افراد ہوں یا مسلمانوں کا بیت المال ہو۔ ابن جریرؒ نے اپنے اس قول کے حق میں متعدد دیگر اقوال بھی نقل کیے ہیں۔ بعض فقہائے نے ذمّی کی دیت بیت المال میں داخل کرنے کی صرف ایک شاذ صورت کا ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی ذمّی کے اولیاء میں سے کوئی بھی اگر موجود نہ ہو، تب اس کی دیت بیت المال میں لی جائے گی، ورنہ دوسری کسی حالت میں بھی اُسے بیت المال میں داخل کیا جا سکتا۔ خود مدیر "البلاغ" محرم ۱۳۹۱ھ کے البلاغ میں اپنے مضمون بعنوان "اسلامی دستور کا مفہوم" کے صفحہ ۱ پر لکھتے ہیں:

"غیر مسلم باشندگانِ مملکت کو (بشرطیکہ وہ مرتد نہ ہوں) بنیادی طور پر وہی انسانی حقوق حاصل ہوں گے، جو مسلمان باشندوں کو حاصل ہیں:

وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ (۴: ۹۲)۔

"اور اگر (خطاءً قتل ہو جانے والا) ایسی قوم میں سے ہو جن کے اور تمہارے درمیان معاہدہ ہے (یعنی ذمّی ہو) تو اس کے رشتہ داروں کو دیت سپرد کرنی ہوگی۔"

اسی آیت کی روشنی میں میری یہ گزارش ہے کہ جب قرآن مجید صاف طور پر بیان کر رہا ہے کہ ذمّی کی دیت اس کے رشتہ داروں کو سپرد کرنی ہوگی، تو پھر اس کا کوئی حصّہ بیت المال میں لینا کیسے جائز ہوگا اور اگر ذمّی کے معاملے میں یہ جائز ہوگا تو مسلمان کی دیت کیوں پوری کی پوری اس کے رشتہ داروں کو دی جائے گی اور اس کا کوئی جزء بیت المال میں کیوں نہ لیا جائے گا؟ کیا مولانا عثمانی صاحب کے پاس میرے اس سوال کا کوئی جواب ہے؟

باب سوم

تقسیم ہند کا مسئلہ

تقسیمِ غنائم کا مسئلہ

(۱) عجیب و غریب تاویلات

توریثِ مسلم من الکافر اور دیتِ معاہد کا مسئلہ ضروری حد تک پچھلے دو ابواب میں صاف کیا جا چکا ہے۔ اس کے بعد اب مالِ غنیمت کا مسئلہ زیرِ بحث آتا ہے۔ اس میں مولانا مودودی کی جس عبارت کو ہدفِ تنقید بنایا گیا ہے، وہ درج ذیل ہے:-

"مالِ غنیمت کی تقسیم کے معاملے میں بھی حضرت معاویہؓ نے کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ کے صریح احکام کی خلاف ورزی کی۔ کتاب و سنت کی رُو سے پورے مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ بیت المال میں داخل ہونا چاہیے اور باقی چار حصے اُس فوج میں تقسیم ہونے چاہئیں جو لڑائی میں شریک ہو، لیکن حضرت معاویہؓ نے حکم دیا کہ مالِ غنیمت میں سے چاندی سونا ان کے لیے الگ نکال دیا جائے، پھر باقی مال شرعی قاعدے کے مطابق تقسیم کیا جائے۔"

مولانا مودودی نے اس بات کی سند میں پانچ کتابوں کے حوالے دیئے تھے جن میں سے پانچواں اور سب سے آخری حوالہ البدایہ والنہایہ کا تھا۔ اب جناب محمد تقی صاحب نے کیا یہ ہے کہ باقی کتابوں کو چھوڑ کر صرف البدایہ کا حوالہ نقل کر دیا ہے کہ زیاد نے حضرت حکمؓ بن عمرو کو یہ لکھا کہ امیر المومنین (حضرت معاویہؓ) کا خط آیا ہے کہ سونا چاندی ان کے لیے الگ کر لیا جائے اور اس مالِ غنیمت کا سارا سونا چاندی بیت المال کے لیے جمع کیا جائے۔ اس حوالے کی بنیاد پر عثمانی صاحب نے استدلال و قیاسات کی عجیب عمارت کھڑی کی ہے۔ فرماتے ہیں:

۱۔ اس حکم کی رُو سے حضرت معاویہؓ کی ذات کے لیے سونا چاندی الگ کیا جانا مقصود نہیں تھا، بلکہ بیتُ المال کے لیے نکالنا پیش نظر تھا، جیسا کہ الفاظ لبیت المال بتا رہے ہیں۔

۲۔ البدایہ یا کسی دوسری کتاب میں حضرت معاویہؓ کا حکم براہِ راست منقول نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے کہ زیاد نے خواہ مخواہ ان کی طرف یہ بات منسوب کر دی ہو۔

۳۔ مولانا مودودی نے اس حکم کا ذکر تو کر دیا لیکن یہ نہیں بتایا کہ اس حکم کی تعمیل نہیں کی گئی، حالانکہ کتابوں میں تصریح ہے کہ تعمیل نہیں ہوئی۔

۴۔ اگر زیاد کو سچا مان لیا جائے، تب بھی یہ حکم ایک خاص جہاد سے متعلق تھا، مستقل طور پر جاری نہیں ہوا تھا۔

۵۔ عین ممکن ہے کہ اس وقت بیت المال میں سونے چاندی کی کمی ہو اور حضرت معاویہؓ اندازے یا اطلاع کی بنا پر سمجھے ہوں کہ وہ کل مالِ غنیمت کے پانچویں حصے سے زاید نہیں، اس لیے انہوں نے یہ حکم جاری فرمایا ہو کہ مالِ غنیمت میں صرف سونا چاندی ہی بھیجا جائے۔ لیکن حضرت حکم بن عمروؓ نے اس لیے اظہار ناراضگی فرمایا ہو کہ فی الواقع سونا چاندی ⅕ سے زائد تھا، اس لیے وہ سارا سونا چاندی بیت المال میں داخل کرنے کو کتاب اللہ کے خلاف تصور کرتے تھے۔

اتنی ممکن یا غیر ممکن تاویلات کے بعد مدیر البلاغ لکھتے ہیں کہ "اس مجمل واقعے کی بہت سی توجیہات ممکن ہیں، اور یہ بات عقل و دیانت کے قطعی خلاف ہوگی کہ ہم ان قوی احتمالات کو قطعی طور پر رد کر دیں اور ضعیف احتمالات کی بنا پر حضرت معاویہؓ کے خلاف کتاب و سنت کے احکام کی خلاف ورزی کا حکم لگا دیں۔"

ان تاویلات کی حقیقت

اس سلسلہ میں پہلی گزارش یہ ہے کہ بلاشبہ البدایہ میں یہی بات مذکور ہے کہ یہ سونا چاندی بیت المال کے لیے الگ کیے جانے کا حکم دیا گیا تھا۔ لیکن بقیہ چار کتابوں میں سے کسی ایک میں بھی بیت المال کا ذکر موجود نہیں ہے بلکہ زیاد کا صرف یہ قول نقل ہوا

ہے کہ امیر المومنین نے یہ لکھا ہے کہ ان کے لیے سونا چاندی الگ کر لیا جائے (اصطفیٰ لہ الصفراء والبیضاء)۔ ابن جریرؒ (متوفی ۳۱۰ھ) کی تاریخ میں بھی بیت المال کے الفاظ نہیں ہیں۔ ابن سعدؒ (متوفی ۲۳۰ھ)، ابن عبد البرؒ (متوفی ۴۶۳ھ)، ابن الاثیرؒ (متوفی ۶۳۰ھ)، کسی نے بھی بیت المال کا ذکر اپنی ان کتابوں میں نہیں کیا جن کا حوالہ مولانا مودودی نے دیا ہے۔ حافظ ابن کثیرؒ (متوفی ۷۷۴ھ) جو سب سے بعد میں آتے ہیں، صرف انہوں نے یہ لکھا ہے کہ امیر معاویہؓ نے یہ سونا چاندی بیت المال کے لیے طلب کیا تھا۔ اب سوال یہ ہے کہ آٹھویں صدی ہجری تک ابن کثیرؒ سے پہلے جن لوگوں نے اس واقعہ کو نقل و روایت کیا ہے اور جنہوں نے ان پہلی تاریخوں کا مطالعہ کیا ہے، کیا ان کا یہ بیان کرنا یا یہ سمجھنا بالکل غلط ہو گا کہ امیر معاویہؓ نے یہ مال اپنی ذات کے لیے طلب کیا تھا، بالخصوص جبکہ بیت المال کی پوزیشن بھی اُن کے زمانہ میں وہ ہو جیسے دیت کی بحث میں ہم پہلے بیان کر چکے ہیں! اگر صرف ابن کثیرؒ کے الفاظ "لبیت المال" کی روشنی میں دوسرے تمام مؤرخین کی عبارت کا منشا بھی یہی سمجھا جائے کہ سونا چاندی بیت المال کے لیے الگ کیے جانے کا حکم دیا گیا تھا، تو پھر بیت المال کی عدم تصریح کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ ان مؤرخین کے نزدیک دورِ ملوکیت میں بیت المال اور امیر المومنین کے ذاتی خزانے کے درمیان کوئی فرق نہیں رہا تھا۔ ورنہ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ چاروں اصطفیٰ لہٗ یا تصطفیٰ لہٗ کے الفاظ کیوں استعمال کرتے جن کا متبادر مفہوم یہی ہے کہ امیر معاویہؓ نے اپنے لیے سونا چاندی خاص کر لینے کا حکم دیا تھا؟

تاہم اگر یہی مان لیا جائے کہ یہ حکم بیت المال کے لیے تھا، پھر بھی یہ قرآن و سنت کے خلاف ہے۔ قرآن مجید میں کل مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ بیت المال کے لیے لینے کا حکم دیا گیا ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک سے لے کر خلفائے راشدین کے آخری زمانے تک اسی پر عمل ہوتا رہا ہے۔ اس امر کی کوئی نظیر نہیں ملتی کہ سونا اور چاندی مالِ غنیمت سے الگ نکال کر بیت المال میں داخل کر دیا گیا ہو، اور قرآن مجید کے الفاظ میں بھی اس تخصیص کے لیے کوئی گنجائش نہیں پائی جاتی۔ اس فعل کی تائید میں

یہ استدلال بھی مہمل ہے کہ اس وقت بیت المال میں سونے چاندی کی کمی تھی جسے امیر معاویہؓ پورا کرنا چاہتے تھے۔ اس زمانے میں مبادلۂ زر اور تبادلۂ اشیاء کا نظام زیادہ پیچیدہ نہ تھا اور سونے چاندی کے ذخائر بیت المال کے استحکام کے لیے محفوظ رکھنے کی خاص ضرورت نہ تھی۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین بسا اوقات اسے ترجیح دیتے تھے کہ بیت المال میں سونے چاندی کے بجائے ضروریاتِ زندگی کا سامان آئے اور مسلمانوں میں تقسیم ہو۔

دوسری بات عثمانی صاحب نے یہ کہی ہے کہ امیر معاویہؓ کا حکم براہِ راست منقول نہیں ہوا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ زیاد نے خود ہی اسے گھڑ لیا ہو۔ یہ بڑی نرالی منطق ہے۔ اس طرح کے مجرد عقلی احتمالات کی بنا پر تو ہر شے کا انکار کیا جا سکتا ہے، یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ غزوہ اور غنیمت کا قصہ سرے سے پیش ہی نہیں آیا تھا۔ زیاد یا مؤرخین اگر مکاتیب و قصص گھڑنے میں ایسے ہی ماہر تھے تو وہ ایک پورا مکتوب امیر معاویہؓ کی طرف سے بصیغۂ متکلم بھی وضع کر سکتے تھے اور اسے کتابوں میں نقل کر سکتے تھے۔ لیکن عثمانی صاحب کو خود سوچنا چاہیئے کہ امیر معاویہؓ جن کے نظم و ضبط اور ڈسپلن کا تذکرہ مؤرخین نے جا بجا بیان کیا ہے، کیا ان کے ایک گورنر کی یہ جرأت ہو سکتی تھی کہ وہ ایک جعلی حکمنامہ زبانی یا تحریری طور پر امیر معاویہ کی طرف منسوب کرے، اُسے مسلمانوں کے پورے لشکر اور سپہ سالار کے سامنے پیش کرے اور پھر یہ بات امیر معاویہؓ تک نہ پہنچے اور اس کی کوئی تحقیق و تفتیش ہی نہ ہو، اور زیاد سے کوئی باز پُرس بھی نہ ہو؟ جبلِ اشل (یا اسل) کا یہ غزوہ ۴۵ھ میں پیش آیا، اور حضرت معاویہؓ اس واقعہ کے بعد پندرہ برس تک زندہ رہے۔ کیا یہ باور کیا جا سکتا ہے کہ زیاد کے اس حکم، اور سپہ سالارِ لشکر کے اس پر اعتراض اور اس حکم کی تعمیل سے اُس کے انکار کا سارا قصہ ۱۵ برس تک حضرت معاویہؓ کے علم میں نہ آیا ہو؟ مزید براں کیا یہ بھی باور کیا جا سکتا ہے کہ اگر اس حکم کا امیر معاویہؓ کی طرف سے ہونا مشتبہ ہوتا تو عثمانی صاحب سے پہلے کوئی مؤرخ اس کے مشتبہ ہونے کی طرف اشارہ تک نہ کرتا اور سب اُسے اُن کے حکم ہی کی حیثیت سے روایت کرتے چلے جاتے؟ آخر مروان کا ایک

خط بھی فسادیوں نے یہ کہہ کر پیش کیا تھا کہ یہ حضرت عثمانؓ کی طرف سے ہے اور اس پر حضرت عثمانؓ کی مہر ہے۔ لیکن اس وقت بھی اسے مشکوک سمجھا گیا اور اس کے بعد بھی بعض حضرات نے اس خط کو جعلی قرار دیا۔ خود حضرت عثمانؓ تک بھی اس کی شکایت پہنچائی گئی اور آپ نے خط کی صحت سے انکار کیا۔

پھر مدیر البلاغ کا اعتراض یہ بھی ہے کہ مولانا مودودی نے یہ نہیں بتایا کہ اس حکم کی تعمیل نہیں کی گئی تھی۔ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آسکی کہ اگر امیر معاویہؓ کے اس حکم کی تعمیل نہیں کی گئی اور مولانا مودودی نے اُسے بیان نہیں کیا تو اس سے اصل حکم کے حسن وقبح میں کیا کمی بیشی ہو سکتی ہے؟ امیر معاویہؓ اگر خود اس حکم کو منسوخ کر دیتے یا کم ازکم اس کے تعمیل نہ ہونے پر اظہارِ ناراضی ہی نہ فرماتے تو سارے معاملے کی نوعیت بدل جاتی لیکن اس حکم کے نہ مانے جانے کی جو تفصیلات مؤرخین نے بیان کی ہیں، وہ تو ایسی ہیں کہ شاید مولانا نے انہیں قصداً نظر انداز کیا ہے، کیونکہ ان سے امیر معاویہؓ کی پوزیشن صاف ہونے میں کوئی مدد نہیں مل سکتی۔ اتنی بات تو "البلاغ" میں بھی نقل کر دی گئی ہے کہ حضرت حکمؓ نے جواب میں لکھا تھا کہ "اللہ کی کتاب امیر المومنین کے خط پر مقدم ہے اور خدا کی قسم اگر آسمان وزمین کسی کے دشمن ہو جائیں اور وہ اللہ سے ڈرے، تو اللہ اس کے لیے کوئی نہ کوئی راہ نکال لیتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔" یہ بات پانچوں کتابوں میں مذکور ہے اور اس کے بعد یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ حضرت حکمؓ نے دعا کی کہ "اے اللہ اگر میرے لیے تیرے پاس خیر ہے تو مجھے دنیا سے اُٹھا لے" چنانچہ ان کا بعد میں انتقال ہو گیا۔ امام حاکمؒ نے بھی اَلْمُسْتَدرک جلد ۳۔ ص۴۴۲ پر ایک روایت میں بیان کیا ہے کہ زیاد نے لکھا تھا "فان امیر المومنین کتب ان یصطفی لہ الصفراء والبیضاء ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔" آگے لکھتے ہیں

وان معاویۃ لما فعل الحکم فی قسمۃ الفئی ما فعل وجہ الیہ من قیدہ وحبسہ فمات فی قیودہ۔

"جب حضرت حکمؓ نے تقسیم فے میں یہ طرزِ عمل اختیار کیا تو امیر معاویہؓ نے اپنا

فرستادہ بھیجا جس نے حضرت حکم کو مقید و محبوس کر لیا اور اسی حال میں ان کا انتقال ہوا۔

بعینہٖ یہی پوری روایت امام ذہبیؒ نے مستدرک کی تلخیص میں بھی درج کی ہے۔

عثمانی صاحب نے ایک نکتہ یہ بھی نکالا ہے کہ یہ حکم ایک خاص جہاد سے متعلق تھا، مستقل طور پر جاری نہیں ہوا۔ جواباً عرض ہے کہ یہ تو مولانا مودودی نے بھی نہیں کہا کہ یہ کوئی مستقل حکم تھا بلکہ یہی لکھا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے ایسا حکم دیا لیکن کیا ایک مرتبہ کوئی خلافِ کتاب و سنت حکم دینا قابلِ اعتراض نہیں ہے؟ اور اعتراض کی گنجائش صرف اسی صورت میں پیدا ہوتی ہے جب مستقل طور پر کتاب و سنت کے خلاف کوئی عمل کرتے رہنے کا حکم دیا جائے؟

آخر میں دلچسپ ترین احتمال آفرینی جو عثمانی صاحب نے کی ہے وہ یہ ہے کہ ممکن ہے بیت المال میں سونے چاندی کی کمی ہو اور حضرت معاویہؓ کو معلوم ہوا ہو کہ غنیمت میں سونے چاندی کی قیمت کل مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ ہے لیکن فی الواقع وہ ⅕ سے زاید ہو، اس لیے حضرت حکمؓ سارا سونا چاندی الگ کرنے کو کتاب اللہ کے خلاف سمجھتے ہوں۔ یہاں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر حضرت معاویہؓ کا ذریعۂ معلومات اس کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا کہ فوج کا سپہ سالار یا کوئی ماتحت افسر انہیں غنیمت کی مقدار سے آگاہ کرتا، اور یہ بھی اسی صورت میں ممکن تھا جب پورا مالِ غنیمت یکجا ہو چکا ہو اور اس کی قیمت بھی لگ گئی ہو۔ اگر فی الواقع ایسی ہی صورت تھی تو پھر امیر معاویہؓ اور حضرت حکمؓ کے تخمینے میں کوئی تفاوت نہیں ہونا چاہیے تھا کہ ایک کے اندازے میں سونا چاندی پورے مال کا ⅕ ہو اور دوسرے میں اس سے زائد۔ نیز اس صورت میں امیر معاویہ کا حکم یہ ہوتا کہ سونا چاندی چونکہ خمس کے مساوی ہے، اس لیے دوسرے مال کو چھوڑ کر وہی بطور خمس لے لیا جائے۔ ایسی صورت میں سرے سے کوئی اختلاف ہی رونما نہ ہوتا اور نہ حضرت حکمؓ پر اس واقعے کا ایسا شدید ردِ عمل ہوتا جو بالآخر ان کی موت پر منتج ہوا۔ اگر فی الواقع بات اتنی ہی ہوتی کہ سونے چاندی کا محض خمس سے کچھ زاید ہونا محلِ نزاع تھا تو حضرت حکمؓ یہ کہہ سکتے تھے کہ اتنا سونا چاندی ⅕ سے زاید بنتا ہے، اس لیے اس زاید مقدار کو فوج میں تقسیم ہونا چاہیے۔ وہ ہرگز یہ جواب نہ دیتے

کہ کتاب اللہ کتابِ امیر پر مقدم ہے اور غازیوں سے ہرگز نہ کہتے کہ چلو، تم اس حکم کے علی الرغم مالِ غنیمت کو تقسیم کر لو۔

طبری کی مزید تصریح

پھر میں مولانا محمد تقی صاحب اور دوسرے قارئین کے علم میں یہ بات بھی لانا چاہتا ہوں کہ تاریخ طبری جو تواریخ مابعد کا ماخذ ہے، اُس میں امیر معاویہؓ کا جو حکم زیاد کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے، اس کے الفاظ ہیں:۔ اصطفی لہ صفراء وبیضاء والروائع فلا تحرکن شیئاً حتی تخرج ذالک۔۔۔۔ پھر حضرت حکمؓ کا جو جواب زیاد کے نام منقول ہے اس میں بھی لجینہٖ یہی الفاظ وارد ہیں کہ تمہارا خط مجھے ملا جس میں یہ ذکر ہے: ان اصطفی لہ صفراء وبیضاء والروائع۔ اس سے معلوم ہوا کہ امیر معاویہؓ نے فقط سونے چاندی ہی کا مطالبہ نہیں کیا تھا بلکہ اموالِ غنیمت میں سے دوسری نفیس اور عمدہ اشیاء بھی مانگی تھیں اور فرمایا تھا کہ جب تک ان سب کو الگ نہ چھانٹ لیا جائے، کوئی چیز اپنی جگہ سے نہ ہلائی جائے۔ اس کے بعد اگر حضرت حکمؓ بن عمرو نے انتہائی دل گرفتگی کے عالم میں وہ دعا مانگی جو تاریخوں میں بیان ہے، تو اس پر مجھے کوئی تعجب نہیں ہے۔ میں یہاں یہ بھی ذکر کر دینا مناسب سمجھتا ہوں کہ حضرت حکمؓ بن عمرو بھی کوئی معمولی پائے کے صحابی نہیں ہیں۔ ان سے امام بخاریؒ اور دوسرے اصحابِ صحاح نے حدیث اخذ کی ہے۔ مستدرک اور دوسری کتابوں میں ان کے جو حالات بیان ہوئے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ دورِ فتن کے محاربات میں انہوں نے کوئی حصہ نہیں لیا اور سب سے الگ تھلگ رہے۔ آخر کار امیر معاویہؓ کے عہد میں انہوں نے اس غزوے کی قیادت کی جس کا یہ دردناک انجام ہوا۔

(۲) مالِ غنیمت کے مسئلے پر میری اوپر کی بحث کے جواب میں جو کچھ عثمانی صاحب نے لکھا ہے اس پر کچھ کہنے سے پہلے یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ دونوں مرتبہ اس بحث پر "مالِ غنیمت میں خیانت" کا جو ذیلی عنوان لگایا گیا ہے یہ عنوان اور اس کے الفاظ مدیر البلاغ کے اپنے تجویز کردہ ہیں۔ مولانا مودودی نے اپنی عبارت پر کوئی عنوان درج نہیں کیا تھا، نہ اپنی عبارت میں کہیں خیانت کا لفظ استعمال کیا تھا۔ میں نے اپنی

بحث میں "تقسیمِ غنائم" کا عنوان دیا تھا۔ مدیر البلاغ نے خود یہ لفظ استعمال کر کے اگر لوگوں کو مشتعل کرنا چاہا ہے تو یہ اُن کے کرنے کا کام نہ تھا۔ دوسرے لوگ یہ خدمت ان سے زیادہ اچھی طرح انجام دے رہے تھے۔

فرسودہ اعتراض کا اعادہ

عجیب بات ہے کہ دوبارہ بھی جناب محمد تقی صاحب نے میرے اصل اعتراضات و دلائل کا جواب دینے کے بجائے پھر وہی لنفسہٖ اور لبیت المال کی بحث چھیڑ دی ہے۔ مولانا مودودی نے پانچ کتابوں کے حوالے سے یہ بات لکھی تھی کہ حضرت معاویہؓ نے حکم دیا کہ مالِ غنیمت میں سے چاندی سونا ان کے لیے الگ نکال لیا جائے اور باقی مال شرعی قاعدے کے مطابق تقسیم کیا جائے۔ اب جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا "خلافت و ملوکیت" میں بالعموم ایک سے زاید کتابوں کا حوالہ دیتے ہوئے ہر جگہ مختلف عبارتوں کا ایک مشترک مفہوم درج کر دیا گیا ہے۔ یہاں بھی یہی صورت تھی کہ پانچ کتابوں میں سے چار میں وہی بات لکھی گئی تھی جو خلافت و ملوکیت میں ہے اور چاروں میں لَہٗ کے الفاظ تھے، اس لیے اکثریت کے قول کو دیکھا جائے تو مولانا مودودی نے جو کچھ لکھا تھا وہ غلط نہ تھا۔ تاہم مدیر البلاغ اگر اس کی تردید ضروری سمجھتے تھے تو انہیں چاہیے تھا کہ وہ کم ازکم بہ تصریح تو کر دیتے کہ چار کتابوں میں بات وہی درج ہے جو مولانا مودودی نے نقل کی ہے، البتہ پانچویں کتاب میں بیت المال کے الفاظ ہیں۔ لیکن مدیر البلاغ نے چار کتابوں کو چھوڑ کر صرف ایک البدایہ کا حوالہ نقل کر دیا جس سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ امیر معاویہؓ نے سونا چاندی بیت المال کے لیے جمع کرنے کا حکم دیا تھا۔ اس سے ان کی کتاب پڑھنے والا یہی تأثر لے سکتا ہے کہ مولانا مودودی نے امیر معاویہؓ اور ان مؤرخین کی طرف ایک بالکل غلط اور بے بنیاد بات منسوب کر دی ہے۔ مَیں نے اس کے جواب میں یہ ثابت کر دیا کہ باقی چاروں مؤرخ جو ابنِ کثیر (صاحب البدایہ) سے متقدم تھے، ان سب نے لَہٗ کے الفاظ لکھے ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ خلافتِ راشدہ کے بعد خلفاء کے ذاتی خزانے اور بیت المال میں کوئی خطِ امتیاز باقی نہ رہا تھا۔ اس صورت

حالی کی کچھ تشریح میں نے گزشتہ بحث میں کر دی ہے۔

مولانا عثمانی صاحب صرف ایک حوالے کے بل پر فرماتے ہیں کہ مولانا مودودی کے لیے جائز نہیں تھا کہ وہ البدایہ کے حوالے سے تحریر فرمائیں کہ حضرت معاویہؓ نے حکم دیا کہ مالِ غنیمت میں سے چاندی سونا ان کے لیے الگ نکال لیا جائے۔ میرا جواب پھر وہی ہے کہ اگر فقط اسی ایک کتاب کا حوالہ ہوتا تو ایسا تحریر کرنا بلاشبہ جائز نہ تھا، لیکن دوسری چاروں کتابوں میں اگر وہی بات درج ہے جو مولانا نے لکھی ہے تو اعتبار و لحاظ غالب مؤرخین کے قول کا ہوگا، اور مولانا نے جو کچھ لکھا ہے وہ بالکل جائز و صحیح ہے۔ پہلے تو عثمانی صاحب نے چاروں حوالوں کو بالکل ساقط اور نظر انداز کر دیا تھا لیکن میری نشان دہی پر پھر مجبوراً یہ تسلیم کرنا پڑا کہ "یہ درست ہے کہ باقی چار حوالوں میں بیت المال کا لفظ نہیں ہے"۔ لیکن پھر بھی وہ فرماتے ہیں کہ "کیا میں نے البدایہ کا حوالہ نقل کر کے کسی جرم عظیم کا ارتکاب کیا ہے"۔ میں عرض کرتا ہوں کہ آپ نے ہرگز کسی جرم کا ارتکاب نہیں فرمایا اور نہ کسی نے ایسا کہا ہے۔ میں نے تو صرف یہ لکھا تھا کہ "جناب محمد تقی صاحب نے کیا یہ ہے کہ باقی کتابوں کو چھوڑ کر صرف البدایہ کا حوالہ نقل کر دیا"۔ اب جناب موصوف مجھے صرف یہ سمجھا دیں کہ جب آپ ایک کتاب کا حوالہ دے کر اور بقیہ کو چھوڑ کر ایک بات لکھنے میں مجرم نہیں ہیں تو مولانا مودودی چار کتابوں پر انحصار کرتے ہوئے ایک بات لکھ دینے سے کیسے مجرم بن گئے؟ یہ جرم عظیم والا الزام آپ خواہ مخواہ بیچ میں لا رہے ہیں ورنہ میں جو کچھ کہہ رہا ہوں وہ یہ ہے کہ صرفِ خاص اور بیت المال کے حدود امتیاز اُس زمانے میں واضح نہیں رہے تھے، اسی لیے مؤرخین کہیں لنفسہٖ اور کہیں لبیت المال لکھ دیتے ہیں۔ جہاں تک اس خاص واقعۂ مذکورہ کا تعلق ہے، اس میں اکثر و بیشتر مصنفین نے بیت المال کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ تاریخ الکامل کے علاوہ ابن الاثیر نے اُسد الغابہ میں جہاں حضرت حکمؓ بن عمرو کے حالات بیان کیے ہیں انھوں نے وہاں بھی یہی لکھا ہے۔ فرماتے ہیں:

كتب اليه زياد ان امير المومنين يعني معاوية كتب ان يصطفى

له الصفراء والبيضاء فلا تقسم فی الناس ذهب ولا فضة"۔

"زیاد نے حضرت حکمؓ کو لکھا کہ امیر المومنین معاویہؓ نے تحریر فرمایا ہے کہ ان کے لیے سونا اور چاندی الگ کر لیا جائے اور لوگوں میں اسے تقسیم نہ کیا جائے۔"

امام حاکم نے المستدرک جلد ۲، ص۴۴۲ میں اس واقعہ کے متعلق جو روایت دی ہے، اس میں بھی لبیت المال کا لفظ نہیں، بلکہ صرف لہٗ کا لفظ ہے۔ امام ذہبیؒ کی تلخیص میں بھی روایت اسی طرح درج ہے۔

میں اب اس ناگوار بحث کو پھیلانا نہیں چاہتا ورنہ میں یہ چیز بھی وضاحت کے ساتھ بیان کرتا کہ خلافتِ راشدہ کے بعد دوسرے خلفاء نے اپنے ذاتی بیت المال بھی قائم کر رکھے تھے جن میں خمس، فے وغیرہ کے اموال داخل کر دیئے جاتے تھے۔ یہ نجی بیت المال سرکاری بیت المال کے علاوہ تھے، گویا کہ ایک مسلمانوں کا عام بیت المال ہوتا تھا اور دوسرا امیر المومنین کا نجی اور خاص بیت المال ہوتا تھا۔ چنانچہ اسی البدایہ، جلد ۸، ص۲۹ پر تو لبیت المال کے الفاظ ہیں (جن کی مدد سے عثمانی صاحب مولانا مودودی کی تغلیط کر رہے ہیں) لیکن اسی کتاب کی اسی جلد میں ذرا آگے ص۴۷ پر ابنِ کثیر اسی واقعہ کو دوبارہ بیان کرتے ہوئے لبیت المال کے بجائے لبیت مالہ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:۔

جاء کتاب زیاد الیه علی لسان معاویة ان یصطفی من الغنیمة لمعاویة ما فیها من الذهب والفضة لبیت ماله فرد علیه: ان کتاب الله قبل کتاب امیر المومنین اولم یسمع لقوله علیه السلام: لاطاعة لمخلوق فی معصیة الله وقسم فی الناس غنائمهم فیقال انه حُبس الی ان مات۔

"حضرت حکمؓ کے پاس حضرت معاویہؓ کا خط زیاد کی طرف سے آیا کہ وہ غنیمت میں سے امیر معاویہؓ کے لیے سونا چاندی الگ کر لیں جو حضرت معاویہؓ کے بیت المال کے لیے ہوگا۔ حضرت حکمؓ نے جواب دیا کہ اللہ کی کتاب امیر المومنین کے مکتوب پر

مقدم ہے۔ کیا انہوں نے نہیں سنا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ کی نافرمانی میں کسی مخلوق کی اطاعت جائز نہیں۔ پھر حضرت حکمؓ نے سارا مالِ غنیمت مجاہدین میں تقسیم کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ انہیں قید کر دیا گیا حتیٰ کہ ان کی وفات ہو گئی۔"

اب میں پوچھتا ہوں کہ دوسرے سارے مؤرخین اگر بیت المال کا لفظ سرے سے استعمال ہی نہیں کرتے اور ابنِ کثیر ایک جگہ اگر کرتے ہیں تو چند صفحوں کے بعد ہی وہ بیت مالہ کے ساتھ اس کی توضیح کر دیتے ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ بنو امیہ کے صرفِ خاص کے لیے بھی "امیر المومنین کا بیت المال" کی اصطلاح مستعمل تھی اور یہ مسلمانوں کے بیت المال سے زاید ایک شئے تھی تو پھر مولانا مودودی کے تحریر کردہ الفاظ کس قاعدے اور کس اعتبار سے قابلِ اعتراض ہو سکتے ہیں؟ افسوس کہ معترض حضرات بار بار ان مسائل کو چھیڑ کر ہر بار مجھے وہ باتیں کھول کر کہنے پر مجبور کر رہے ہیں جو میں نہیں کہنا چاہتا تھا۔

اخبارات کی غلط مثال

"خلافت و ملوکیت" میں جو بات چار کتابوں کے حوالے سے درج کی گئی تھی اور جس کے لیے میں دو تین مزید حوالے پیش کر چکا ہوں، اسے "دو اور دو چار" کی طرح غلط ثابت کرنے کے لیے مولانا محمد تقی صاحب نے ایک اور مثال وضع کی ہے۔ فرماتے ہیں "اگر چار اخباروں میں یہ خبر شائع ہو کہ مولانا مودودی نے اپنے لیے ایک لاکھ روپیہ چندہ وصول کیا اور ایک پانچویں اخبار میں یہ ہو کہ مولانا مودودی صاحب نے جماعت اسلامی کے لیے ایک لاکھ روپیہ چندہ وصول کیا۔ پھر کوئی شخص ان پانچوں اخباروں کے حوالے سے مولانا پر یہ الزام عائد کرے کہ وہ اپنی ذات کے لیے چندہ وصول کرتے ہیں تو کیا مولانا صاحب اس الزام تراش شخص کو پانچواں اخبار محض اس لیے نہیں دکھائیں گے کہ اس کا حوالہ پانچویں نمبر پر سب سے آخر میں دیا گیا تھا" اب مولانا مودودی پر الزام تراشی کا الزام جڑنے کے لیے جو یہ مثال گھڑی گئی ہے اس کے متعدد پہلو قابلِ غور ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اخبارات اور تاریخ اور حدیث و آثار کی کتابوں میں بہت بڑا فرق ہے۔ ایک اخبار کسی ایک شخص کی تصنیف نہیں ہوتا، اس کی مختلف خبروں کی آئے دن تردید ہوتی

رہتی ہے بلکہ اس میں ایسا مواد بھی چھپتا رہتا ہے جس کی پیشانی پر یہ درج ہوتا ہے کہ "اس سے ادارۂ تحریر کا متفق ہونا ضروری نہیں" اس کے برعکس تاریخ و روایات پر مشتمل تصنیف ایک ہی شخص کی کاوشِ قلم کا نتیجہ ہوتی ہے اور مصنف اس کے مواد میں ہر روز ترمیم و تصحیح نہیں کرتا رہتا۔

پھر اگر اس مثال کو مولانا مودودی پر چسپاں کرنا ہی ہے تو صحیح مثال یوں ہوگی کہ ایک اخبار ابنِ سعدؒ کی ادارت میں سنہ ۲۳۰ھ میں شائع ہوا جس میں یہ خبر چھپی کہ مولانا مودودی نے ایک لاکھ چندے کا اپنے لیے مطالبہ کیا۔ پھر دوسرے اخبار میں یہی خبر انہی الفاظ کے ساتھ سنہ ۳۱۰ھ میں چھپی اور اس اخبار کے مدیر امام ابن جریر تھے۔ پھر امام حاکم نے سنہ ۴۰۵ھ میں یہی خبر اپنے اخبار میں شائع کی۔ اس کے بعد ابنِ اثیر نے ایک اخبار سنہ ۶۳۰ھ میں نکالا اور اس میں یہ خبر بعینہٖ انہی الفاظ میں چھاپی۔ پھر امام ذہبیؒ کے زیرِ ادارت ایک اخبار سنہ ۷۴۰ھ میں اشاعت پذیر ہوا اور اس میں بھی یہی خبر چھپی کہ مولانا مودودی نے ایک لاکھ روپیہ اپنے لیے طلب کیا۔ اس کے بعد سب سے آخر میں ابنِ کثیرؒ نے اپنا اخبار سنہ ۷۷۴ھ میں جاری کیا اور اس میں یہ خبر شائع کی کہ مولانا مودودی نے ایک لاکھ روپیہ چندہ بیت المال کے لیے طلب کیا اور چند روز بعد ابنِ کثیر نے اسی اخبار میں یہی خبر اس طرح چھاپی کہ مولانا نے یہ چندہ اپنے بیت المال کے لیے مانگا۔ اب یہ سارے اخبارات اگر ایک ہی زمانے میں نکلتے ہوتے، تب تو بات دوسری تھی لیکن ان میں سے ہر ایک کے درمیان اگر ایک ایک صدی یا اس سے زاید کا فصل حائل ہو تو قدیم اخبارات کی رپورٹ ہی قابلِ اعتماد ہوگی اور اس رپورٹ کو ایک شخص قدیم اخبار کے اصل الفاظ میں دُہرا دے تو وہ الزام تراشی کا مجرم ہرگز نہ ہوگا اور نہ وہ سارے اخبار نویس الزام تراش قرار پائیں گے جو سات سو سال تک یہ خبر دیتے چلے آئے ہیں، بالخصوص جب کہ مؤخر ترین اخبار نویس کا ذریعۂ معلومات بھی پرانے اخبار ہی ہوں اور دونوں کی خبر میں حقیقی نہیں، بلکہ محض لفظی تفاوت ہو۔

اپنی تردید آپ

پھر یہ بھی ایک پرلطف حقیقت ہے کہ الزام تراشی کا جو الزام مدیر البلاغ نے اس

زور شور سے مولانا مودودی پر عائد کیا ہے اور جسے ثابت کرنے کے لیے اتنی جدوجہد کی ہے، آگے چل کر خود ہی اس کا ابطال بھی فراہم کر دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"یوں ملک صاحب کے مزید اطمینان کے لیے ہم یہ وثوق کے ساتھ عرض کر سکتے ہیں کہ ساتویں صدی تک کے لوگوں نے بھی ان الفاظ (لہٗ یا لنفسہٖ) کا یہی مطلب لیا ہوگا کہ حضرت معاویہؓ نے یہ مال اپنی ذات کے لیے نہیں بلکہ بیت المال کے لیے منگایا تھا، اس لیے کہ وہ لوگ زبان و بیان کے محاورات سے اتنے بے خبر نہیں تھے کہ الفاظ کے ظاہر ہی کو تھام کر بیٹھ جائیں اور اس بات سے قطعِ نظر کر لیں کہ اگر ایک امیرِ سلطنت اپنے کسی ماتحت کو یہ حکم لکھ کر بھیجے کہ خراج کا روپیہ مجھے بھیج دو تو محاورۃً "مجھے" سے مراد اپنی ذات نہیں ہوتی، بلکہ سرکاری خزانہ ہوتا ہے۔"

چلیے، قصہ کوتاہ گشت ورنہ دردِ سر بسیار بود۔ مولانا عثمانی صاحب نے آخر کار خود ہی یہ نکتہ ارشاد فرما دیا کہ ساتویں صدی تک کے لوگوں نے بھی یہی سمجھا ہوگا کہ حضرت معاویہؓ نے یہ مال اپنی ذات کے لیے نہیں منگایا۔ اور ساتویں صدی میں آکر ابن کثیرؒ نے اس حقیقت کو مزید واشگاف کر دیا کہ لہٗ کا مطلب لبیت المال ہی ہے۔ تو پھر مولانا مودودی نے جو یہ لکھ دیا کہ "حضرت معاویہؓ نے حکم دیا کہ مالِ غنیمت میں سے چاندی سونا ان کے لیے الگ نکال دیا جائے" آپ اس سے یہی مطلب اخذ و متعین فرمالیجیے کہ "ان کے لیے" سے مراد "بیت المال کے لیے" ہے۔ پھر آپ کی اس لمبی چوڑی الزامی بحث کی تو کوئی اصلیت باقی نہ رہی کہ مولانا مودودی نے ابنِ کثیر کا حوالہ دینے کے باوجود ان کی طرف غلط بات منسوب کی ہے اور امیر معاویہ پر "خیانت" اور اپنی ذات کے لیے مالِ غنیمت حاصل کرنے کی تہمت عائد کی ہے۔ آپ کے بقول "لوگ زبان کے محاورات سے اتنے بے خبر نہیں کہ انہیں یہ تک معلوم نہ ہو کہ "مجھے" سے مراد اپنی ذات نہیں ہوتی، بلکہ سرکاری خزانہ ہوتا ہے اور وہ لوگ "مجھے" کے لفظ کو پکڑ کر بیٹھ جائیں۔" پھر آخر آپ ہی اس محاورے سے کیوں اتنے بے خبر ہیں کہ مولانا مودودی کے لفظ "ان کے لیے" کو پکڑ کر بیٹھ گئے ہیں اور اس رائی کو برابر

گھس گھس کر اس میں سے پربت برآمد کرنے کی کوشش کیے چلے جارہے ہیں؟ اگر آپ کے نزدیک محاورۃً "مجھے" سے مراد اپنی ذات نہیں ہوتی، بلکہ سرکاری خزانہ ہی ہوتا ہے" تو پھر آپ کے اس اعتراض کی تو پوری بنیاد ہی منہدم ہوگئی کہ" ابن کثیر صاف لکھ رہے ہیں کہ سارا سونا چاندی بیت المال کے لیے جمع کیا جائے، مگر مولانا مودودی اس عبارت کے حوالے سے یہ تحریر فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ نے حکم دیا کہ سونا چاندی ان کے لیے الگ نکال لیا جائے" مدیر البلاغ نے یہ اعتراض وارد کرنے کے بعد لکھا تھا کہ ہمارا ناطقہ قطعی طور پر سر بگریباں ہے کہ اس تفاوت کی کیا تاویل کیا توجیہ کریں؟ جواباً عرض ہے کہ آپ سرِ ناطقہ کو گریباں سے نکالیں اور "بیت المال کے لیے" اور "ان کے لیے" میں جو لفظی تفاوت ہے اس کی وہی تاویل و توجیہ کریں جو آپ نے خود ہی اختیار فرمائی ہے اور جسے میں ابھی نقل کر چکا ہوں کہ محاورۃً "ان کے لیے" سے مراد اپنی ذات نہیں بلکہ سرکاری خزانہ ہوتا ہے۔"

اصل اعتراض

اب اس کے بعد البتہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر مالِ غنیمت کا سونا چاندی بیت المال کے لیے مقصود تھا، تو پھر اس فعل پر اعتراض کس حیثیت سے ہے۔ اس سوال کا جواب بھی میری طرف سے گزشتہ بحث میں دیا جا چکا ہے۔ میں نے لکھا تھا کہ:

> "اگر یہی مان لیا جائے کہ یہ حکم بیت المال کے لیے تھا، پھر بھی یہ قرآن و سنت کے خلاف ہے۔ قرآن مجید میں کل مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ بیت المال کے لیے لینے کا حکم دیا گیا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک سے لے کر خلفائے راشدین کے آخری زمانے تک اسی پر عمل ہوتا رہا ہے۔ اس امر کی کوئی نظیر نہیں ملتی کہ سونا اور چاندی مالِ غنیمت سے الگ نکال کر بیت المال میں داخل کر دیا گیا ہو اور قرآن مجید کے الفاظ میں بھی اس تخصیص کے لیے کوئی گنجائش نہیں پائی جاتی۔"

میری اس بات کا رد جتنی بھی احتمال آفرینیوں سے ممکن ہے، وہ مدیر البلاغ اپنی سابق

بحث ہی میں پیش کر چکے ہیں اور میں نے ان میں سے ہر ایک کا ابطال بھی کر دیا تھا۔ ہر بات کو دہرانا تو ممکن نہیں ہے، تاہم مثال کے طور پر میں ان کا یہ تازہ قول نقل کرتا ہوں کہ "اگر سونا چاندی پورے مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ ہو تو یہ حکم شریعت کے مطابق ہو جاتا ہے۔ بیت المال میں سونے چاندی کی کمی ہوگی اس لیے حضرت معاویہؓ نے یہ حکم دیا۔"
میری گزارش یہ ہے کہ اس مفروضے کی آخر کوئی بنیاد تو ہونی چاہیے کہ یہ سونا چاندی بلا کم و کاست کل غنیمت کا ⅕ تھا اور بیت المال میں سونے چاندی کی کمی تھی۔ اگر فی الواقع ایسا تھا تو حضرت معاویہؓ نے اس کی تصریح فرمادی ہوتی کہ یہ سونا چاندی جملہ غنائم کی قیمت کا عین ⅕ ہے۔ ایسا اندازہ کر لینا گو کہ محال ہے، تاہم اگر ایسا صحیح اندازہ زیاد اور امیر معاویہؓ کے لیے ممکن تھا تو مجاہدین اور ان کے سپہ سالار حضرت حکمؓ بن عمرو کے لیے کیوں ناممکن تھا؟ کیوں حضرت حکمؓ نے اس پر شدید انکار و احتجاج کیا جو ان کے لیے جان لیوا ثابت ہوا؟ اور کیوں اس پر سارے لشکری خاموش رہے؟ آخر دونوں طرف دو صحابیٔ رسول ہیں اور ہو سکتا ہے کہ فوج میں مزید صحابۂ کرام بھی ہوں؟ ایک صحابی (حضرت معاویہؓ) جو میدانِ جنگ سے دور بیٹھے ہیں ان کا اندازہ تو آپ کے نزدیک بالکل صحیح ہے لیکن دوسرے صحابی جو شریکِ جہاد ہیں اور جو اس حکم کے خلاف آواز بلند کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کتاب اللہ کتابِ امیر المومنین سے زیادہ واجب التعمیل ہے، آپ انہیں گویا کہ دہرا خطاوار ٹھہراتے ہیں کہ انہوں نے احکامِ شرعی کے بھی خلاف کیا اور امیر المومنین کی بھی نافرمانی کی!

کیا احترامِ صحابۂ کرام کا مطلب آپ کے نزدیک فقط یہ ہے کہ امیر معاویہؓ کی تو ہر بات کی تائید و تصویب کی جائے خواہ کتاب و سنت میں اس کے حق میں کوئی دلیل نہ ہو اور جو صحابی امیر معاویہؓ سے اختلاف کریں ان کے موقف کی تغلیط ہی کی جائے خواہ وہ کتاب و سنت کے موافق ہی ہو؟ اگر آپ نے حضرت معاویہؓ کے ہر قول و فعل کو جائز و ثابت کرنے کی قسم کھا رکھی ہے تو آپ کو صرف "خلافت و ملوکیت" اور تاریخی کتابوں ہی کی تردید و تنقید پر اکتفا نہیں کرنا ہوگا بلکہ حدیث کی صحیح ترین کتب کے بعض اجزاء پر خطِ تنسیخ کھینچنا

پڑے گا۔ مثال کے طور پر صحاح ستہ کی تقریباً سب کتابوں میں اور مؤطا امام مالک اور مسند احمد میں ایسی روایات موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ امیر معاویہؓ نے بیع و شراء کے ایسے معاملات کیے تھے، جن پر حضرت عبادہؓ بن صامت نے حضرت معاویہؓ کے سامنے ارشادات نبویؐ پیش کر کے انہیں ٹوکا، تب بھی آپ نے غلطی کو تسلیم نہ کیا۔ اسی طرح کا واقعہ حضرت ابوالدرداءؓ کا مروی ہے جس کی بنا پر انہیں شام کی سرزمین چھوڑنی پڑی۔ محدثین و شارحین نے ان احادیث کی تشریح کرتے ہوئے امیر معاویہؓ پر نہایت سخت الفاظ میں تنقید کی ہے۔ مثلاً علامہ ابوالحسن سندھی نے اپنے حواشی سنن ابن ماجہ کتاب البیوع اور امام سیوطی نے تنویر الحوالک، کتاب البیوع میں شدید نکیر کی ہے۔ کیا یہ سارے محدثین و مفسرین حضرت معاویہؓ اور صحابہ کرام کی منقبت و منزلت سے بالکل بے بہرہ اور جاہل تھے اور اب مدیر البلاغ ہی ایک ایسے فرد فرید کہیں سے ہویدا ہو گئے ہیں جو ہمیں تعظیم و تکریم صحابہ کا سبق سکھانے لگے ہیں؟

حقیقت یہ ہے کہ یہ دعویٰ اور یہ تاویل بالکل بے بنیاد ہے کہ امیر معاویہؓ نے جو سارا سونا چاندی طلب فرمایا تھا، وہ مال غنیمت کا ⅕ تھا۔ ہر جنس اور ہر مال کا پانچواں حصہ اگر الگ کر لیا جاتا اور سونے چاندی کا بھی صرف پانچواں حصہ بطور خمس الگ کر لیا جاتا، تب تو اس کا مطالبہ معروف قاعدے کے مطابق جائز ہوتا۔ لیکن یہ دعویٰ کہ کل سونا چاندی کل غنائم کا ⅕ تھا، یہ اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا تھا جب تک کہ پورے اموال غنیمت کی مالیت ایک طرف اور سونے چاندی کی مالیت دوسری طرف مشخص کی جاتی، اور پھر یہ معلوم ہوتا کہ سونے چاندی کی قیمت جملہ اموال کی قیمت کا پانچواں حصہ بنتی ہے۔ مدیر البلاغ اس احتمال کو بھی بار بار دہرا رہے ہیں کہ اس وقت بیت المال میں سونے چاندی کی کمی تھی جسے امیر معاویہؓ پورا کرنا چاہتے تھے اور میں جب اس احتمال کو نہیں تسلیم کرتا تو فرماتے ہیں کہ "یہ مقام تو ہمارے محترم نقاد ہی کو حاصل ہے کہ وہ چودہ سو سال پہلے کی حکومت کے بارے میں اس وقت کے حکمران سے بھی زیادہ صحیح اندازہ لگا لیتے ہیں کہ اس وقت بیت المال میں سونے چاندی کی ضرورت تھی یا نہیں۔ ہمیں کشف و

الہام کا یہ کمال تو حاصل نہیں لیکن جو تھوڑی سی عقل اللہ نے دی ہے، اس سے اتنا خیال ضرور ہوتا ہے کہ اس زمانے میں دو دھاتی معیار پر مبنی نظام زر رائج تھا جس میں سونے چاندی کی ضرورت سب سے زیادہ ہوتی ہے" مجھے کشف و الہام اور عقل و خرد میں کامل تو کیا ناقص ہونے کا دعویٰ بھی نہیں ہے، لیکن اتنی بات تو میں بھی جانتا ہوں کہ یہ دو دھاتی نظام زر صرف حضرت معاویہؓ ہی کے عہد میں نہیں بلکہ عہد نبوت اور عہد خلافت راشدہ میں بھی موجود تھا اور اس زمانے میں بھی درہم و دینار اور مثقال ہی رائج تھے۔ اس لیے اس عہد سعادت میں بھی سونے چاندی کی ضرورت عہد مابعد سے زیادہ نہیں تو کم بھی نہ ہوتی ہوگی۔ پھر کیا اس بات کا کوئی ثبوت مل سکتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا خلفائے راشدین نے بھی کبھی مال غنیمت کا سونا چاندی الگ چھانٹ لیا ہو اور مجاہدین کو اس سے کلیۃً محروم کر دیا ہو۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو بعض اوقات مجاہدین کو درہم و دینار کا اتنا ڈھیر عطا فرماتے تھے کہ ان کے لیے اٹھانا محال ہو جاتا تھا۔

بیت المال میں ناروا تصرف

عہد نبوی و خلفائے راشدین اور اس کے عین بعد کے نظام محاصل و مالیات کا جہاں تک میں نے مطالعہ کیا ہے، مجھے مولانا مودودی کی یہ بات بالکل بجا اور برحق دکھائی دیتی ہے کہ دورِ ملوکیت میں بیت المال کی حیثیت و تصور میں بڑی دُور رس تبدیلیاں رُونما ہوئیں۔ اس حقیقت سے کسی طرح انکار ممکن ہی نہیں ہے۔ حضرت معاویہؓ کے متعلق ابن کثیرؒ (البدایہ جلد ۸، ص ۱۳۴) اور دوسرے مؤرخین کی یہ تصریح ملتی ہے کہ جب وہ عہد فاروقی میں عامل تھے تو آپ کا ماہانہ معاوضہ ۸۰ دینار تھا جو زیادہ سے زیادہ ایک ہزار درہم بنتے ہوں گے۔ پھر آپ کے پاس وہ لاکھوں درہم کہاں سے آئے جو آپ نے اپنے صاحب زادے کی ولی عہدی کے لیے دوسروں کے سامنے پیش کیے؟ حضرت علیؓ نے جب آپ کو شام کی گورنری سے معزول کیا تو آپ نے اس کی تعمیل سے انکار کیا۔ حضرت علیؓ کا یہ حکم اگر نامناسب تھا یا وہ قصاص عثمانؓ کے معاملے میں مذبذب تھے اور امیر معاویہؓ کے لیے قصاص کا مطالبہ لے کر اٹھنا ضروری یا جائز تھا تو معزول نہ سہی، انہیں از خود احتجاجاً گورنری سے مستعفی ہو جانا چاہیے

تھا۔ اس عہدے پر فائز رہنا اور پورے شام کے بیت المال پر متصرف ہو کر اُسے خلیفۂ راشد کے مقابلے میں استعمال کرنا کس اصول سے صحیح ہو سکتا ہے؟ استعفار کے بعد البتہ ایک اسلامی ریاست کے شہری یا حضرتِ عثمانؓ کے ولی کے طور پر اگر حضرت معاویہؓ مطالبۂ قصاص کرتے، تب بھی یہ مطالبہ کسی حد تک درست ہو سکتا تھا۔

امیر معاویہؓ کے خلیفہ بننے کے بعد بھی آپ نے اور آپ کے عہدے داروں نے بیت المال کے معاملے میں وہ احتیاط ملحوظ نہیں رکھی، جو آپ کے پیشروؤں نے رکھی تھی۔ چنانچہ امیر معاویہؓ کے گورنر مروان کے متعلق سُنن ابی داؤد، کتاب الخراج اور کتب تاریخ میں تصریح موجود ہے کہ اس نے فدک کو اپنی ذاتی جاگیر بنا لیا تھا، حتیٰ کہ یہ عمر بن عبدالعزیز کو وراثت میں ملی تو انہوں نے اسے سرکاری اراضی میں واپس داخل کیا۔ اسی مروان کے متعلق امام ابو عبیدؒ اپنی کتاب الاموال، غنیمت و فئے کے ابواب کے ایک مقام پر حضرت عروہ کی روایت پوری سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ "ایک روز مروان نے منبر پر کھڑے ہو کر کہا کہ امیرالمومنین معاویہؓ نے تمہیں بھرپور عطیات دینے کا حکم فرمایا ہے اور پوری کوشش کی ہے مگر مال میں سے ایک لاکھ درہم کم ہے اور انہوں نے مجھے لکھا ہے کہ یمن کی زکوٰۃ جب یہاں سے گزرے تو میں اُس میں سے یہ مال (تمہارے لیے) لے لوں۔" حضرت عروہ کہتے ہیں کہ لوگ گھٹنوں کے بل کھڑے ہو گئے اور میں نے انہیں یہ پکارتے ہوئے سُنا: "ہرگز نہیں، ہم ان میں سے ایک درہم بھی نہیں لیں گے۔ کیا ہم دوسروں کا حق وصول کریں؟ یمن والا مال تو یتامیٰ و مساکین کے لیے صدقہ ہے۔ ہمارے عطیات تو جزیے میں سے ملنے چاہئیں۔ تم معاویہؓ کو لکھو کہ وہ ہمیں بقیہ عطایا بھیج دیں۔" حضرت عروہ فرماتے ہیں کہ "مروان نے یہ بات لکھی، تب امیر معاویہؓ نے بقایا ارسال فرمایا۔"

(کتاب الاموال، ص ۲۵۹، روایت ۶۳۵، مکتبہ ظاہریہ، دمشق، ۱۳۴۸ھ)

حافظ ابو عبید القاسم بن سلام جن کی وفات ۲۲۴ھ میں ہوئی ہے، ایک نہایت صاحبِ تحقیق محدث ہیں اور ان کی کتاب الاموال اسلامی مخارج و محاصل پر ایک مستند دستاویز شمار ہوتی ہے۔ ان کا بیان کردہ واقعہ یہ ظاہر کر رہا ہے کہ لوگوں نے

بروقت انکار و احتجاج نہ کیا ہوتا تو مساکین کی حق تلفی ہوجاتی اور زکوٰۃ کا مال غلط مصرف میں صرف ہوجاتا۔

باب چہارم

حضرت علیؓ و اہل بیتؓ پر سبّ و شتم

حضرت علیؓ و اہل بیت پر سبّ و شتم

(۱)
سبِّ علیؓ کا ثبوت

مالِ غنیمت کے مسئلے کے بعد حضرت علیؓ پر سبّ و شتم کا مسئلہ آتا ہے۔ اس موضوع پر مولانا مودودی نے "خلافت و ملوکیت" ص۱۷۴ پر دس سطروں میں جو کچھ لکھا ہے اس کا اقتباس دے کر عثمانی صاحب لکھتے ہیں:-

"مولانا نے اس عبارت میں تین دعوے کیے ہیں، ایک یہ کہ حضرت معاویہؓ حضرت علیؓ پر خود سبّ و شتم کی بوچھاڑ کرتے تھے، دوسرے یہ کہ ان کے تمام گورنر یہ حرکت کرتے تھے، تیسرے یہ کہ یہ گورنر حضرت معاویہؓ کے حکم سے ایسا کرتے تھے۔ جہاں تک پہلے دعوے کا تعلق ہے اسو حضرت معاویہؓ کی طرف اس مکروہ بدعت کو منسوب کرنے کے لیے تین کتابوں کے پانچ حوالے پیش کیے گئے ہیں۔ ہم نے ان میں سے ایک ایک حوالہ کو صرف مذکورہ صفحات ہی پر نہیں، بلکہ آس پاس بھی بنظرِ غائر دیکھا۔ چونکہ مولانا نے تصریح کے ساتھ لکھا ہے کہ وہ خود (معاذ اللہ) اس "انسانی اخلاق کے خلاف" فعل کا ارتکاب کرتے تھے اس لیے ہم نے سوچا کہ شاید مولانا نے ایسی کوئی روایت کسی اور مقام پر دیکھ لی ہو اور اس کا حوالہ دینا بھول گئے ہوں چنانچہ ہم نے مذکورہ تمام کتابوں کے متوقع مقامات پر دیر تک جستجو کی کہ شاید کوئی گری پڑی روایت ایسی مل جائے لیکن یقین فرمائیے کہ ایسی کوئی بات ہمیں کسی کتاب میں نہیں ملی۔ پھر بعض ان تواریخ کی طرف بھی رجوع کیا جن کے مصنف شیعہ تھے، مثلاً مروج الذہب، لیکن اس میں بھی ایسی کوئی بات نہیں ملی۔"

عثمانی صاحب نے یہاں اور آگے چل کر جس طرح سبِّ علیؓ کے معاملے میں حضرت معاویہؓ کی برأت ثابت کرنے کی سعی کی ہے، مَیں اس کے جواب میں پوری ذمّہ داری کے ساتھ عرض کرتا ہوں کہ امیر معاویہؓ نے خلیفہ بننے سے پہلے بھی اور اس کے بعد بھی حضرت علیؓ و اہلِ بیت النبیؐ پر سبّ و شتم کی مہم خود اپنی سرپرستی میں باقاعدہ جاری کی تھی اور یہ بنو امیہ کے دَور میں منبروں پر مسلسل جاری رہی، تا آنکہ حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز نے آکر اسے مٹایا۔ یہ بات جس طرح تاریخ و حدیث کی کتابوں میں مذکور ہے وہ اسے قطعیت و تواتر کا درجہ دے رہی ہے۔ مولانا مودودی کے حوالوں میں کوئی خلا یا تشنہ پہلو تلاش کر کے اسے زور آزمائی کے لیے منتخب کر لینے سے حقیقی مسئلہ کالعدم نہیں ہو سکتا۔ مجھے عثمانی صاحب کی شکایت اس حد تک تسلیم ہے کہ جن مقامات کے حوالے مولانا مودودی نے دیئے ہیں، وہاں یہ بات صراحتہً مذکور نہیں کہ امیر معاویہؓ خود سبّ و شتم کرتے تھے[1] بلکہ اتنی بات بیان کی گئی ہے کہ گورنروں کو اس کی ہدایت کی گئی تھی۔ لیکن انہی کتابوں کے بعض دوسرے مقامات پر امیر معاویہؓ کا اپنا یہی فعل منقول ہے، اس لیے مدیر موصوف اپنے الفاظ کی منظر کشی سے یہ جو تاثر دینا چاہتے ہیں کہ امیر معاویہؓ نے خود نہ کبھی ایسا کیا، نہ کسی سے کرنے کو کہا، یہ تاثر بالکل غلط اور خلافِ واقعہ ہے۔ موصوف کا بیان یہ ہے کہ انہوں نے مولانا کی ذکر کردہ کتابوں، بلکہ دوسری تاریخوں کے سارے مقامات پر جستجو کی لیکن ایسی کوئی بات کسی کتاب میں نہ ملی۔ مَیں سرِدست دوسری کتابوں سے نہیں، البدایہ والنہایہ ہی سے دو حوالے پیش کرتا ہوں جسے کھنگالنے کا انہوں نے دعویٰ کیا ہے:

---

[1] ہو سکتا ہے کہ مولانا مودودی سے کوئی حوالہ رہ گیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ مطالعہ کتب سے ایک مجموعی اور مشترک مضمون انہوں نے اخذ کر کے اپنے الفاظ میں بیان کر دیا ہو اور کچھ حوالے دے کر بقیہ کو قصداً نظر انداز کر دیا ہو۔ بہر کیف "البدایہ والنہایہ" جس کے دو مقامات کا حوالہ مولانا نے درج کیا ہے، اسی کتاب کے دیگر مقامات پر وہ بات مذکور ہے جسے میں نقل کر رہا ہوں اور جس سے محمد تقی صاحب نے انکار کیا ہے۔

قال ابوزرعة ..... عن عبد الله بن ابی نجیح عن ابیه قال: لمّا حج معاویةؓ اخذ بید سعد بن ابی وقاص وادخله دار الندوة فاجلسه معه علی سریرہ ثم ذکر علی بن ابی طالب فوقع فیه۔ فقال: ادخلتنی دارك واجلستنی علی سریرك ثم وقعت فی علیّ تشتمه والله لان یکون فیّ احدی خلاله ثلاث احبّ الیّ من ان یکون لی ما طلعت علیه الشمس، ولان یکون لی ما قال له حین غزا تبوکًا" الا ترضٰی ان تکون منی بمنزلة ھارون من موسٰی الا انه لانبی بعدی احبّ الیّ مما طلعت علیه الشمس۔ ولان یکون لی ما قال له یوم خیبر:" لاعطین الرایة رجلًا یحب الله ورسوله ویحبه الله ورسوله۔ یفتح الله علی یدیه لیس بفرار" احب الیّ مما طلعت علیه الشمس۔ ولان اکون صهرہ علی ابنته ولی منها من الولد ماله احب الیّ من ان یکون لی ما طلعت علیه الشمس، لا ادخل علیك دارًا بعد ھٰذا الیوم، ثم نفض ردائه ثم خرج۔ (البدایہ والنہایہ جلد ۸، صفحہ ۳۴۱)

" ابوزرعہ دمشقی عبداللہ بن ابی نجیح کے والد سے روایت کرتے ہیں کہ جب معاویہؓ نے حج کیا تو انہوں نے سعد بن ابی وقاص کو ہاتھ سے پکڑا اور دارالندوہ میں لے جاکر اپنے ساتھ تخت پر بٹھایا۔ پھر علیؓ بن ابی طالب کا ذکر کرتے ہوئے ان کی عیب جوئی کی۔ حضرت سعدؓ نے جواب دیا،" آپ نے مجھے اپنے گھر میں داخل کیا، اپنے تخت پر بٹھایا، پھر آپ نے علیؓ کے حق میں بدگوئی اور سب وشتم شروع کردی۔ خدا کی قسم اگر مجھ میں علی کے تین خصائص وفضائل میں سے ایک بھی ہو تو وہ مجھے اس کائنات سے زیادہ عزیز ہو جس پر سورج طلوع ہوتا ہے۔ کاش کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے حق میں یہ فرمایا ہوتا، جب کہ آنحضورؐ غزوۂ تبوک پر تشریف لے گئے، تو آپ نے علیؓ کے حق میں فرمایا" کیا تم اس پر راضی نہیں ہو کہ میرے لیے تم ویسے ہی ہو جیسے ہارونؑ موسیٰؑ کے لیے تھے، الّا یہ کہ میرے بعد نبی نہیں" یہ ارشاد میرے نزدیک دنیا وما فیہا

سے محبوب تر ہے۔ پھر کاش کہ میرے حق میں وہ بات ہوتی جو آنحضورؐ نے خیبر کے روز علیؓ کے حق میں فرمائی کہ "میں جھنڈا اس شخص کو دوں گا جو اللہ اور اس کے رسول سے محبت رکھتا ہے اور اللہ اور اس کے رسولؐ اس سے محبت رکھتے ہیں۔ اللہ اس کے ہاتھ پر فتح دے گا، وہ بھاگنے والا نہیں ہے" یہ ارشاد بھی مجھے دنیا وما فیہا سے زیادہ محبوب ہے۔ اور کاش کہ مجھے بھی آنحضورؐ کی دامادی کا شرف نصیب ہوتا اور آنحضورؐ کی صاحبزادی سے میرے ہاں وہ اولاد ہوتی جو علیؓ کو حاصل ہے۔ تو یہ بھی میرے لیے دنیا وما فیہا سے عزیز تر ہوتا۔ آج کے بعد میں آپ کے گھر میں کبھی داخل نہیں ہونگا۔ پھر حضرت سعدؓ نے اپنی چادر جھٹکی اور وہاں سے نکل گئے۔"

آگے البدایہ جلد ۸، صـ پر ابن کثیر لکھتے ہیں:۔

كان مغيرة بن شعبة على الكوفة اذا ذكر عليا في خطبته ينتقصه بعد مدح عثمان وشيعته فيغضب حجر هذا ويظهر الانكار عليه۔

"جب مغیرہؓ بن شعبہ کوفہ کے والی تھے تو وہ خطبے میں حضرت عثمانؓ اور ان کے ساتھیوں کی مدح کے بعد حضرت علیؓ کی تنقیص کرتے تھے۔ اس پر حضرت حجرؓ غضبناک ہو کر احتجاج کرتے تھے۔"

ممکن ہے کہ مدیر "البلاغ" ان روایات کو بھی "گری پڑی" کہنے کی جرأت کریں اور کتب رجال کی ورق گردانی شروع کر دیں، مگر میں انہیں بتا دینا چاہتا ہوں کہ ان کے شواہد و متابعات مسلم اور ترمذی، مقدمہ ابن ماجہ، فضل علی اور دیگر کتب حدیث میں بھی موجود ہیں۔ مسلم کی ایک حدیث یہ ہے:۔

عن عامر بن سعد بن ابي وقاص عن ابيه قال امر معاوية بن ابي سفيان سعدا فقال ما منعك ان تسب ابا تراب فقال اما ما ذكرت ثلاثا قالهن له رسول الله صلى الله عليه وسلم فلن اسبه لان تكون لي واحدة منهن احب الي من حمر النعم.....

(مسلم، کتاب فضائل الصحابہؓ، باب فضائل علیؓ)

"حضرت سعد بن ابی وقاص کے صاحبزادے عامر اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ نے حضرت سعد کو حکم دیا اور پھر کہا کہ آپ کو کس چیز نے روکا ہے کہ آپ ابو تراب (حضرت علیؓ) پر سب وشتم کریں؟ انہوں نے جواب دیا کہ جب میں اُن تین ارشادات کو یاد کرتا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کے متعلق فرمائے تھے تو میں ہرگز ان پر سب وشتم نہیں کر سکتا۔ ان تین مناقب میں سے اگر ایک منقبت بھی میرے حق میں ہوتی تو مجھے سُرخ اونٹوں سے زیادہ محبوب ہوتی۔"

اس کے بعد حضرت سعدؓ نے وہ تینوں مناقب بیان کیے جو اوپر البدایہ کی روایت میں مذکور ہو چکے ہیں۔ بس اتنا فرق ہے کہ تیسرا ارشاد مسلم (اور ترمذی) میں یوں نقل ہے کہ جب آیتِ مباہلہ اُتری کہ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ اَبْنَاءَنَا ...... تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی، فاطمہ، حسن اور حسین رضی اللہ عنہم کو بلایا اور فرمایا:

اَللّٰھُمَّ ھٰؤُلَاءِ اَھْلِی۔

"اے میرے اللہ، یہ میرے اہل وعیال ہیں۔"

معنوی لحاظ سے دونوں باتوں میں کوئی اختلاف نہیں۔ بعض شارحین نے مسلم اور ترمذی کی حدیث کے لفظ سب کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس سے مراد بدگوئی نہیں، بلکہ امیر معاویہؓ کی مراد یہ تھی کہ آپ حضرت علیؓ کے اجتہادات وآرار کو غلط اور میرے اجتہاد کو صحیح کیوں نہیں کہتے۔ لیکن یہ توجیہ بالکل بے محل ہے اور لغت یا سیاقِ کلام میں اس کے لیے کوئی گنجائش نہیں۔ اگر سوال محض اجتہاد کے صواب وخطا کا تھا، تو اس کے جواب میں حضرت علیؓ کے فضائل ومناقب کے بیان کا کیا موقع تھا؟ غلطی یا اجتہادی غلطی تو حضرت علیؓ سے ان فضائل کے باوجود صادر ہو سکتی تھی۔ پھر ابن کثیرؒ کی روایت میں جو نقشہ بیان ہوا ہے کہ امیر معاویہؓ کی بات سن کر حضرت سعدؓ ایسے برافروختہ ہو گئے کہ دامن جھاڑ کر یہ کہتے ہوئے اٹھ کھڑے ہوئے کہ میں آئندہ آپ کے گھر میں کبھی قدم نہیں رکھوں گا، یہ فعل صاف طور پر صورتِ حال کی سنگینی کو واضح کر رہا ہے[1]۔ فتح الباری باب مناقب علیؓ کی شرح میں مسندِ ابی یعلیٰ کے حوالے سے حضرت سعدؓ کے یہ

---

[1] اس حدیث اور لفظ سب کے متعلق شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کا ایک جواب فتاویٰ عزیزیہ، مترجم شائع کردہ سعید کمپنی صـ ۴۱۳)
(باقی بر صـ ۱۰۵)

الفاظ منقول ہیں:-

لو وضع المنشار علی مفرقی علی ان اسب علیاً ما سببته ابداً-

"اگر آری میرے سر پر رکھ کر مجھے علیؓ کی بدگوئی کا حکم دیا جائے تو بھی میں ہرگز ان کی بدگوئی نہ کروں گا"۔

ان روایات سے یہ بات ثابت ہے کہ امیر معاویہؓ نے سبِّ علی کا ایک عام طریقہ رائج کر رکھا تھا، حتیٰ کہ انہوں نے حضرت سعدؓ جیسے جلیل القدر صحابی کو بھی اس کا حکم دیا، حالانکہ وہ عشرہ مبشرہ میں سے تھے اور دورِ فتن میں بالکل گوشہ نشین ہو گئے تھے۔ جب انہوں نے اس فرمائش کی تعمیل نہ کی تو امیر معاویہؓ نے اس پر گرفت کرتے ہوئے جواب طلبی کی اور حضرت سعدؓ کو صاف بیانی سے کام لینا پڑا۔ ممکن ہے کہ عثمانی صاحب یہاں نکتہ اٹھائیں کہ اس میں منبر کا ذکر نہیں ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ ایسا فعل جس کا دوسروں کو امر کیا جائے اور جس پر عمل نہ کرنے کی صورت میں باز پرس کی جائے کوئی معقول وجہ نہیں کہ اس کا ارتکاب علانیہ نہ ہو۔ پھر بالفرض اگر یہ فعل منبر پر کھڑے ہو کر نہیں بلکہ سریر پر بیٹھ کر کیا جائے تو کیا قباحت میں کوئی کمی واقع ہو جاتی ہے؟ بلکہ ایک طرح سے پرائیویٹ مجلس میں سب و شتم اپنے ساتھ اغتیاب کو بھی جمع کر لیتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ ص۱۰۴) میں موجود ہے جس میں فرماتے ہیں "بہتر یہی ہے کہ اس لفظ سے اس کا ظاہر معنی سمجھا جائے۔ غایۃ الامر اس کا یہی ہوگا کہ ارتکاب، اس فعل قبیح کا یعنی سب یا حکم سب حضرت معاویہؓ سے صادر ہونا لازم آئے گا۔ تو یہ کوئی اول امر قبیح نہیں ہے جو اسلام میں ہوا ہے، اس واسطے کہ درجہ سب کا قتل و قتال سے بہت کم ہے، چنانچہ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ سباب المومن فسوق وقتالہ کفر "یعنی برا کہنا مومن کو فسق ہے اور اس کے ساتھ قتال کرنا کفر ہے۔" اور جب قتال اور حکم قتال کا صادر ہونا یقینی ہے، اس سے چارہ نہیں، تو بہتر یہی ہے کہ ان کو مرتکب کبیرہ کا جاننا چاہیے۔ لیکن زبان طعن و لعن بند رکھنا چاہیے۔ اسی طور سے کہنا چاہیے جیسا صحابہؓ سے ان کی شان میں کہا جاتا ہے جن سے زنا اور شرب خمر سرزد ہوا رضی اللہ عنہم اجمعین۔ اور ہر جگہ خطار اجتہادی کو دخل دینا بیباکی سے خالی نہیں ہے" انتہیٰ (ترجمہ باقی تو صحیح ہے، البتہ بیباکی سماحت کا ترجمہ کیا گیا ہے۔ بیباکی کے بجائے فیاضی یا دریا دلی مناسب تھا۔ غ)۔

لاطائل تردید

سبِّ علی کو بالکل ایک غیر واقعی مفروضہ ثابت کرنے کے لیے عثمانی صاحب نے جو دُور از کار دلائل دیے ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے قتل پر حضرت معاویہؓ رونے لگے اور ان کی اہلیہ نے کہا کہ آپ روتے کیوں ہیں جب کہ زندگی میں آپ ان سے لڑتے رہے، اس سے عثمانی صاحب نے یہ نکتہ پیدا کیا ہے کہ دیکھو، آپ کی اہلیہ نے یہ کہا کہ آپ لڑتے رہے، یہ نہیں کہا کہ سبّ وشتم کی بوچھاڑ کرتے رہے، اس سے ثابت ہُوا کہ آپ سبِّ علیؓ نہیں کرتے تھے۔ سبحان اللہ، کیا نرالا استدلال ہے! اس کا جواب تو وہی ہے جو شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے دیا ہے کہ خلیفۂ راشد و برحق کے خلاف بغی وقتال تو سباب سے بڑھ کر اور شدید تر ہے۔ ایسی صورت میں امیر معاویہؓ کی اہلیہ محترمہ قتال کو چھوڑ کر سبّ وشتم کا ذکر کیا کرتیں۔ باقی مجھے اس رونے پر بھی ایک شعر یاد آ گیا جو حضرت ابوالطفیلؓ عامر بن واثلہ نے حضرت معاویہؓ اور حضرت علیؓ ہی کے معاملے کی مثال دیتے ہوئے پڑھا تھا اور وہ یہ ہے:۔

لا الفینّک بعد الموت تندبنی وفی حیاتی ما زوّدتنی زادی[1]

"میں تمہیں اس حال میں نہ پاؤں کہ تم میرے مرنے پر تو میرا ماتم کرو۔ مگر میری زندگی میں میرے لیے کوئی سرو سامان فراہم نہ کرو"

واقعہ یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کے رونے سے تو دراصل یہ ثابت ہوتا ہے کہ اُن کا ضمیر خود جانتا تھا کہ خلیفۂ وقت سے لڑ کر انہوں نے کس خطائے عظیم کا ارتکاب کیا تھا، اور ان کا دل خوب جانتا تھا کہ بغاوت کے جُرم سے قطع نظر، علیؓ جیسے شخص کے مقابلہ میں بجائے خود ان کا دعوائے خلافت کس قدر بے جا تھا۔ اس رونے سے یہ دلیل نہیں لائی جا سکتی کہ وہ ان کی مخالفت میں سرگرم نہ تھے، بلکہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جس انسان سے وہ لڑتے رہے، اس کے فضل و کمال کا انہیں خود اعتراف تھا۔

پھر عثمانی صاحب نے ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ بُسر بن اَرطاۃ نے حضرت معاویہؓ

---

[1] یہ واقعہ اور شعر اُسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ جلد ۵ میں حضرت ابوالطفیلؓ کے حالات میں درج ہے۔

اور حضرت زید بن عمرؓ بن خطاب کی موجودگی میں، حضرت علیؓ پر سبّ وشتم کیا تو حضرت معاویہؓ نے فرمایا "تم علیؓ کو گالی دیتے ہو حالانکہ وہ اِن (حضرت زید) کے دادا ہیں"؟ عجیب بات ہے اس واقعہ سے بھی یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ امیر معاویہؓ اور آپ کے گورنر سبّ علیؓ کے الزام سے بری الذمہ ہیں، حالانکہ اس واقعہ سے تو یہ ثبوت مل رہا ہے کہ گورنروں میں اتنی جرأت اور بیباکی پیدا ہوگئی تھی کہ وہ امیر معاویہؓ کے سامنے اور علیؓ کے عزیزوں کی موجودگی میں بھی حضرت علیؓ کو گالیاں دینے سے نہیں چوکتے تھے۔ بُسر بن اَرطاۃ مدینے میں امیر معاویہؓ کا گورنر تھا۔ اس نے جب یہ حرکت کی تو بلاشبہ پہلے آپ نے اسے ٹوکا۔ لیکن پھر کیا ہوا؟ اسے البلاغ میں نقل نہیں کیا گیا۔ امام طبریؒ فرماتے ہیں:

ثم ارضاھما جمیعًا۔

"پھر امیر معاویہؓ نے دونوں کو راضی کر دیا"

حالانکہ حضرت زید کا راضی ہونا کیا ہوگا، سوائے اس کے کہ وہ خون کے گھونٹ پی کر رہ گئے ہوں گے۔ ایک شخص آپ کے سامنے ایک وفات یافتہ صحابی کی شان میں گستاخی کرے اور آپ اس کے فعل پر تو ناراض نہ ہوں، محض اس بات پر گرفت کریں کہ اس شخص نے وفات یافتہ بزرگ کی اولاد کی موجودگی میں یہ حرکت کی تھی۔ پھر اس دوہری بیہودگی پر سزا کوئی نہیں، بلکہ دونوں میں راضی نامہ کرادیا! یہ ہے صفائی کا وہ بیان جسے عثمانی صاحب بڑے اطمینان کے ساتھ حضرت معاویہؓ کی طرف سے پیش فرما رہے ہیں۔ شاید آج بھی اگر کوئی شخص کسی سیّد کے سامنے حضرت علیؓ کو گالی دے تو عثمانی صاحب صرف دونوں کے درمیان راضی نامہ کرادینے کو کافی سمجھیں گے۔ بُسر کا مختلف مواقع پر حضرت علیؓ پر سبّ وشتم کرنا ایک مسلّمہ حقیقت ہے جسے متعدد تاریخوں میں بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً تاریخ طبری جلد ۴ صفحہ ۱۲۸، تاریخ الکامل جلد ۳ صفحہ ۲۰۷ پر مذکور ہے کہ بُسر نے بصرے میں منبر پر خطبے کے دوران میں حضرت علیؓ پر سبّ وشتم کیا۔

عجیب منطق

پھر مولانا محمد تقی صاحب لکھتے ہیں کہ مولانا مودودی کا دعویٰ اس وقت ثابت ہو سکتا ہے جب وہ حضرت معاویہؓ کے تمام گورنروں کی ایک فہرست جمع کر کے ہر ایک کے بارے میں ثابت فرمائیں کہ اس نے انفرادی یا اجتماعی طور پر حضرت علیؓ کو گالیاں دی تھیں اور امیر معاویہؓ نے ایسا کرنے کا حکم دیا تھا۔ میری طرف سے اس منطق کا جواب یہ ہے کہ جب مختلف و متنوع روایات یہ بات بیان کر رہی ہوں کہ امیر معاویہؓ خود بھی ایسا کرتے تھے، ان کے بعض گورنر بھی ایسا کرتے تھے اور بعض گورنروں کو ایسا کرنے کا حکم امیر معاویہؓ نے دیا تھا، تو یہ ساری تاریخی روایتیں مل جل کر اس امر کا کافی و وافر ثبوت بہم پہنچا دیتی ہیں کہ یہ سلسلۂ واقعات ایک طے شدہ پالیسی کی مختلف کڑیاں تھیں۔ کسی ایک یا دو عاملوں کے لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ اپنی اُپج سے اس امرِ عظیم کا ارتکاب کرتے اور عامۃ المسلمین یا خود امیر معاویہؓ اس سے اغماض برتتے۔

پھر امیر معاویہؓ کا حضرت سعدؓ سے ان الفاظ میں باز پرس کرنا کہ "آپ کو کس بات نے سبِ علیؓ سے روک رکھا ہے" صاف بتا رہا ہے کہ خلوت و جلوت میں اس رسم کا چلن عام ہو چکا تھا اور حضرت سعدؓ کا اس ڈگر پر نہ چلنا معمول کے خلاف ہونے کی وجہ سے کھٹک رہا تھا۔ مولانا مودودی نے جو روایات نقل کی ہیں ان کے متعلق مدیر البلاغ لکھتے ہیں کہ ان کو تھوڑی دیر کے لیے درست مان لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ دو گورنروں پر یہ الزام لگایا جا سکتا ہے کہ وہ حضرت علیؓ کو بُرا بھلا کہا کرتے تھے، اس سے یہ کیسے لازم آگیا کہ حضرت معاویہؓ کے تمام گورنر خود آپ کے حکم سے ایسا کرتے تھے۔ حالانکہ ایک آدھ گورنر تک اگر یہ فعل محدود ہوتا تو دو صورتوں سے خالی نہ ہوتا۔ اگر خود امیر معاویہؓ یا دوسرے گورنر اس فعل کو نہ کرتے اور صرف ایک یا دو گورنروں کو حکم ہوتا تو وہ جواب میں ضرور کہتے کہ آخر آپ خود جب یہ کام نہیں کرتے اور کسی دوسرے سے بھی اس کا مطالبہ نہیں ہے تو ہم سے اس کی توقع کیوں کی جاتی ہے؟ اور اگر امیر معاویہؓ کی مرضی کے خلاف کوئی گورنر ذاتی کد یا پرخاش کی بنا پر ایسا کرتا تو اس کو ضرور سرزنش کی جاتی۔ لیکن جن گورنروں کا واقعہ مذکور ہے، ان کے بارے

میں ایسی کوئی تصریح منقول نہیں کہ انہوں نے کوئی ایسی معذرت پیش کی ہو یا کسی بدگوئی کرنے والے گورنر سے کوئی احتساب کیا گیا ہو۔

کتبِ حدیث سے ثبوت

امیر معاویہؓ کے عہد میں سبِ علیؓ کو رواج دینے کا ثبوت تاریخ کے علاوہ مزید حدیث کی کتابوں سے بھی ملتا ہے۔ مثال کے طور پر مسند احمد میں ام المومنین حضرت ام سلمہؓ کی متعدد روایات موجود ہیں کہ آپ نے بعض اصحاب سے کہا:

ایسب رسول اللہ فیکم علی المنابر۔

"کیا تم لوگوں کے ہاں منبروں پر کھڑے ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر سب وشتم کا ارتکاب کیا جاتا ہے؟"

لوگوں نے پوچھا:

انّٰی ذالک۔

"وہ کیسے"

حضرت ام سلمہؓ نے فرمایا:

الیس یُسب علیّ ومن احبہ؟ اشھد ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یحبّہ۔

"کیا علیؓ پر سب وشتم نہیں کیا جاتا اور کیا اس طرح ان پر (یعنی آنحضورؐ پر) جو علیؓ سے محبت رکھتے تھے سب وشتم نہیں ہوتا؟ میں گواہی دیتی ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علیؓ سے محبت رکھتے تھے۔"

ان احادیث میں منبروں پر جس سبّ وشتم کا ذکر ہے وہ بالیقین عہدِ معاویہؓ ہی سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ حضرت ام سلمہؓ کی وفات امیر معاویہؓ کی وفات سے ایک سال پہلے ۵۹ھ میں ہو چکی تھی۔ ابو داؤد، کتاب السنۃ، باب الخلفاء میں ایک حدیث حضرت سعیدؓ بن زید سے مروی ہے کہ وہ کوفہ کی مسجد میں بیٹھے تھے کہ ایک شخص نے آکر حضرت علیؓ پر لگاتار سب وشتم شروع کر دیا (سب وسب)۔ مسند احمد، مرویات سعیدؓ بن زید میں تصریح ہے کہ

حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کوفہ کے گورنر وہاں موجود تھے اور ان کے سامنے یہ سب ہو رہا تھا۔ حضرت سعیدؓ نے ان سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ "مَیں کیا دیکھ نہیں رہا کہ اصحابِ رسولؐ پر آپ کے رُوبرُو یہ سب وشتم ہو رہا ہے اور آپ اس پر کوئی نکیر وانسداد نہیں کرتے؟ مَیں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے (اور مَیں آنحضورؐ کی جانب ایسا قول منسوب نہیں کر سکتا جس پر آپ کل مجھ سے بازپُرس کریں) کہ آپ فرماتے تھے کہ ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ...... جنت میں ہوں گے" پھر حضرت سعیدؓ نے عشرۂ مبشرہ کے اسمارِ گرامی گنوائے جن میں سے ایک آپ خود بھی تھے۔ یہ حدیث مسند احمد کے علاوہ تاریخ بخاری، اور ابن ماجہ کے ابواب، فضائل اصحاب میں بھی موجود ہے جیسا کہ علامہ احمد محمد شاکر نے اپنے محشیٰ نسخے کی جلد ۳، ص۱۰۸ پر واضح کیا ہے۔ پھر مسند احمد کے اسی نسخے کے ص۱۱۱ اور ص۱۱۲ پر مزید تین احادیث درج ہیں جن میں ہے کہ:

خطب المغیرۃ بن شعبۃ فنال من علی۔

"مغیرہؓ بن شعبہ نے خطبے میں حضرت علیؓ کی بدگوئی کی"

تو حضرت سعیدؓ بن زید نے انہیں وہیں ٹوکا اور فرمایا کہ "دس اصحاب عشرۂ مبشرہ میں سے ایک علیؓ ہیں اور حیرت ہے کہ ان پر سب وشتم ہو رہا ہے"! استاذ شاکر جو محدثانہ طریق کے مطابق ہر حدیث کی سند پر بحث وتنقید کرتے ہیں، انھوں نے ان سب احادیث کو صحیح الاسناد قرار دیا ہے۔

حضرت سعد ابن ابی وقاصؓ اور حضرت سعیدؓ ابنِ زید تو خیر نہایت جلیل القدر صحابی تھے اور عشرہ مبشرہؓ[1] میں سے تھے، اس لیے ان کے منصب ومرتبہ کا یہ ناگزیر تقاضا تھا کہ

---

[1] عشرۂ مبشرہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ دس صحابۂ کبار ہیں جنہیں آپؐ نے جنت کی خصوصی بشارت دی تھی۔ ان میں سے حضرت سعدؓ ان سات صحابۂ کرام میں شامل ہیں جو سب سے پہلے اسلام لائے اور آنحضورؐ کے ہمراہ ہر غزوے میں شامل رہے۔ اسی طرح حضرت سعیدؓ بن زید بھی نہایت قدیم الاسلام صحابی اور مہاجرین اوّلین میں سے ہیں۔ آپ حضرت عمرؓ کے چچازاد بھائی اور بہنوئی بھی تھے اور انہی کی تبلیغی مساعی سے حضرت عمرؓ داخلِ اسلام ہوئے۔

وہ اس مکروہ رسم کے خلاف صدائے احتجاج بلند فرماتے۔ لیکن یہ خیال کرنا بالکل غلط اور تاریخی تصریحات کے قطعی خلاف ہے کہ دوسرے سب لوگوں نے اس چیز کو ٹھنڈے پیٹوں برداشت کر لیا تھا۔ مگر میں بوجوہ مزید تفصیلات ترک کر رہا ہوں۔ اہل عقل و درایت کے لیے اتنی بحث بھی کفایت کرتی ہے۔

وفاتِ علیؓ کے بعد

حضرت علیؓ پر سب و شتم کا یہ سلسلہ اگر حضرت علیؓ کی زندگی تک محدود رہتا اور آپ کی شہادت کے بعد ختم ہو جاتا تب بھی یہ کہا جا سکتا تھا کہ چلیے، جب آپ اپنے رب کے حضور میں پہنچ گئے تو ساری تلخیاں بھلا دی گئیں۔ مگر افسوس کہ یہ بُری رسم امیر معاویہؓ کے عہد خلافت اور اس کے بعد تک جاری رہی۔ چنانچہ حضرت سعدؓ کا جو واقعہ حدیث و تاریخ سے اوپر نقل ہوا ہے، وہ بھی حضرت علیؓ کی وفات کے بعد کا ہے، کیونکہ جنگ و جدال کے زمانے میں حضرت سعد سب سے الگ تھلگ عقیق میں انزوا پزیر ہو گئے تھے اور اس زمانے میں حضرت معاویہؓ کو بھی حرمین میں آنے کا اتفاق نہیں ہوا تھا۔ البتہ حضرت حسنؓ سے صلح ہو جانے کے بعد امیر معاویہؓ حج کے لیے آئے اور مدینہ بھی تشریف لے گئے۔ اسی وقت حضرت سعدؓ سے بھی ملاقات ہوئی اور باہم سوال و جواب کی نوبت آئی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب علیؓ دنیا سے اُٹھ گئے اور تلواریں نیام میں آگئیں، اس وقت بھی جراحات اللسان کا انسداد نہ ہو سکا۔ یہی وجہ ہے کہ جب امیر معاویہؓ اور حضرت حسنؓ کے مابین مصالحت ہوئی ہے اور صلح نامہ لکھا جا رہا تھا تو حضرت حسنؓ نے ایک شرط یہ بھی لکھوائی کہ ہمارے سامنے برسرِعام ہمارے والد محترم پر سب و شتم نہ ہو۔ چنانچہ امام ابنِ جریرؒ اپنی تاریخ (جلد ۴، صفحہ ۱۲۲) میں فرماتے ہیں:

صالح الحسن معاویة ..... علی ان لا یشتم علیّ وھو یسمع۔

"حسنؓ نے معاویہؓ سے (علاوہ دیگر شرائط کے) اس شرط پر مصالحت کی کہ علیؓ پر سب و شتم نہ کیا جائے درآں حالیکہ میں اُسے سُن رہا ہوں۔"

امام ذہبی العبر، جلد اول صفحہ ۴۹ پر درج کرتے ہیں کہ حضرت حسنؓ نے امیر معاویہؓ کو لکھا:

ان لا یُسَبّ علیاً بحضرتہ۔

"وہ حضرت علیؓ پر حسنؓ کی موجودگی میں سب وشتم نہ کریں۔"

ابن کثیرؒ نے البدایہ، جلد ۸ صفحہ ۱۴ پر شرائط صلح میں سے ایک شرط یہ بیان کی ہے:

وان لا یُسَبّ علی وھو یسمع فاذا فعل ذالك نزل عن الامر۔

"اور یہ کہ حضرت علی پر سب وشتم نہ کیا جائے جب کہ وہ (حضرت حسنؓ) اسے سُن رہے ہوں۔ جب امیر معاویہؓ نے یہ شرط مان لی تو حضرت حسنؓ امارت سے دست بردار ہوگئے۔"

ابن اثیرؒ نے الکامل میں جلد ۳، صفحہ ۲۰۳ پر جو مزید تفصیل درج کی ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت حسنؓ نے امیر معاویہؓ سے مطالبہ کیا کہ:

ان لا یشتم علیاً فلم یجبہ الی الکف عن شتم علی فطلب ان لا یشتم وھو یسمع فاجابہ الی ذالك ثم لم یف بہ ایضاً۔

"امیر معاویہؓ حضرت علیؓ پر سب وشتم نہ کریں۔ لیکن امیر معاویہؓ نے شتم علیؓ سے رُکنے کا مطالبہ تسلیم نہ کیا۔ پھر حضرت حسنؓ نے یہ مطالبہ کیا کہ کم از کم امیر معاویہؓ ایسی حالت ہی میں سب وشتم نہ کریں جب کہ وہ (حسنؓ) سُن رہے ہوں، امیر معاویہؓ نے یہ بات مان لی لیکن انہوں نے یہ شرط بھی پوری نہ کی۔"

ابن اثیرؒ کی روایت زیادہ جامع اور مفصل بھی ہے اور اس سے ابن کثیرؒ اور طبریؒ کی روایت سمجھنے میں مدد بھی ملتی ہے۔ طبریؒ اور ابن کثیرؒ مجملاً یہ بیان کرتے ہیں کہ صلحنامہ کی شرط یہ تھی کہ امام حسنؓ کو سُنا کر حضرت علیؓ پر سبّ وشتم نہ ہو۔ اور ابن اثیرؒ نے پُوری تفصیل یہ بیان کی ہے کہ پہلے تو امام حسنؓ نے یہ مطالبہ کیا کہ شتمِ علیؓ کا کلیۃً انسداد کیا جائے، لیکن امیر معاویہؓ نے اسے تسلیم نہ کیا تو امام حسنؓ نے اتنی بات منوانے پر اکتفا کیا کہ ان کے سامنے ہی کم سے کم ان کے والد ماجد کی بُرائی نہ ہو۔ امیر معاویہؓ نے اس شرط کو صلحنامے میں شامل کر لیا مگر اس کی پابندی نہ کی۔

محمد تقی صاحب جس طرح سبّ علیؓ کو ایک غیر واقعی مفروضہ بنا کر پیش کر رہے ہیں، اگر فی الحقیقت اسی طرح یہ ایک خیالی داستان تھی یا ایک آدھ فرد سے احیاناً انفرادی طور پر سبّ وشتم کا صدور ہوا تھا تو صلحنامے کی دستاویز لکھتے وقت حضرت حسنؓ کی طرف سے اس

مطالبہ کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اور اگر یہ بات خلافِ واقعہ تھی تو کیوں نہ امیر معاویہؓ نے پلٹ کر فرمایا کہ ہم میں سے کون ہے جو اس فعل کا ارتکاب کرتا ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ اکثر مؤرخین و محدثین نے سبِّ علیؓ کا ذکر اسی انداز سے کیا ہے گویا کہ یہ ایک مسلّمہ تاریخی حقیقت ہے جس میں اختلاف نہیں۔ مثال کے طور پر ابن حجرؒ فتح الباری، کتاب المناقب میں حضرت علیؓ کے مناقب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ثم کان من امر علی ما کان فنجمت طائفۃ اُخری حاربوہ ثم اشتد الخطب فتنقصوہ واتخذوا لعنہ علی المنابر سنۃ ووافقھم الخوارج علی بغضہ .....

"پھر حضرت علیؓ کے معاملہ میں پیش آیا جو کچھ کہ پیش آیا۔ پھر ایک دوسرا گروہ اٹھا جس نے آپ سے لڑائی کی۔ پھر ہنگامہ شدت اختیار کر گیا اور ان محاربین نے حضرت علیؓ کی عیب جوئی کی اور منبروں پر آپ کو لعن طعن کرنا اپنا طریقہ اور قاعدہ بنا لیا اور خوارج نے بغضِ علیؓ کے باعث اُن کی ہمنوائی کی۔"

محاربین کے اس گروہ سے مراد صاف طور پر امیر معاویہؓ اور آپ کے ساتھی اور عاملین ہیں جو اس مہم میں سرگرم تھے۔ اب ان تمام حقائق و شواہد سے آنکھیں بند کر کے سبِّ علیؓ کا سرے سے انکار کر دینا بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہ ایک مرتبہ مرزا حیرت دہلوی نے حادثۂ کربلا کا انکار اس دلیل کی بنا پر کر دیا تھا کہ امتِ محمدیہ کا کوئی فرد اپنے نبیؐ کے نواسے کو قتل نہیں کر سکتا۔

مَیں سمجھتا ہوں کہ اس مسئلے پر ضروری بحث ہو چکی اور سبِّ علیؓ کے خلافِ واقعہ اور غیر ممکن الوقوع ہونے کے حق میں جو نقلی و عقلی استدلال عثمانی صاحب نے کیا ہے، اس کا جواب دیا جا چکا۔ تاہم یہ مناسب ہے کہ مولانا مودودی کی پیش کردہ روایات پر جو تنقید کی گئی ہے، اس پر بھی کچھ کلام کیا جائے۔ ابن جریرؒ اور ابن اثیرؒ کی جو روایت مولانا نے نقل کی ہے، اس میں صراحت کے ساتھ یہ بات مذکور ہے کہ امیر معاویہؓ نے حضرت مغیرہؓ کو کوفے کا گورنر بناتے وقت ہدایت کی کہ "علیؓ کی مذمت کرنے اور انہیں گالی دینے سے پرہیز نہ

کرنا" عثمانی صاحب جواب میں فرماتے ہیں کہ "اس روایت سے آگے یہ الفاظ بھی ہیں کہ حضرت مغیرہؓ صرف حضرت عثمانؓ کے قاتلوں کے لیے بددعا کرتے تھے" لیکن غور کیا جائے تو یہ بات صاف ہے کہ امیر معاویہؓ نے واضح الفاظ میں شتمِ علیؓ کا حکم دیا۔ اب اگر مغیرہؓ بن شعبہ نے اس کی تعمیل نہیں کی تو قابلِ ستائش ان کا فعل ہے نہ کہ امیر معاویہؓ کا۔ میں سمجھتا ہوں کہ سُننِ ابی داؤد اور مُسند احمد وغیرہ کی روایات کے بعد اس امر میں کوئی شک نہیں رہتا کہ حضرت مغیرہؓ خطبوں میں سب وشتم کرتے تھے۔ حضرت مغیرہؓ نے اگر کبھی نام لے کر حضرت علیؓ پر لعن طعن نہیں کی تو اس کی وجہ محض یہ ہے کہ آپ ایک مدبّر انسان تھے۔ آپ ہر مرتبہ نام لے کر برائی نہیں کرتے ہوں گے، بلکہ بعض اوقات گول مول انداز میں امیر معاویہؓ کے حکم کی تعمیل کرتے ہوں گے تاکہ وہ بھی راضی رہیں اور کوفہ، جو شیعانِ علی کا گڑھ تھا، وہاں کی گورنری میں ان کی عزت وآبرو بھی خطرے میں نہ پڑے۔ امیر معاویہؓ اور آپ کے طرفدار برملا حضرت علیؓ کو قاتلِ عثمانؓ کہتے تھے، اس لیے اس پس منظر میں جب قاتلینِ عثمانؓ پر بددعا کی جائے گی تو آپ سے آپ حضرت علیؓ پر بھی چوٹ مقصود ہو گی اور بسا اوقات تعریض تصریح سے زیادہ کارگر اور مفیدِ مطلب ہوتی ہے۔

رُواۃ تاریخ کی بحث

اس کے بعد محمد تقی صاحب نے دوسری اہم ترین بات کے نام سے راویوں کا ذکر چھیڑ دیا ہے کہ اس روایت کے راوی شیعہ، کذاب اور مجہول ہیں۔ عجیب بات ہے کہ جب سے خلافت وملوکیت لکھی گئی ہے ہر شخص کتبِ رجال کے دفتر لے کر بیٹھ گیا ہے اور ایک ایک روایت کے راویوں کے حالات سنا رہا ہے کہ وہ ایسا تھا اور ایسا تھا حتیٰ کہ یہ لَے اتنی بڑھ گئی ہے کہ جن واقعات وروایات کو بعض حضرات خود اپنی کتابوں میں بلا تنقید نقل کر چکے ہیں، اب خلافت وملوکیت میں انہی روایات کو دیکھ کر وہی حضرات اُن میں کیڑے نکال رہے ہیں۔ یہ مسئلہ اور یہ صورتِ حال متعدد پہلوؤں سے محتاجِ غور وفکر ہے۔ اس پر مفصل بحث تو مستقل مضمون ہی میں جا سکتی ہے، تاہم یہاں چند اشارات پیش کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اوّلین سوال جو اس سلسلے میں پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ راوی

اگر ایسے ہی جھوٹے، لپاٹیے اور جلے بھنے شیعہ تھے کہ ان کی تاریخی روایات بھی غلط اور ناقابلِ اعتماد تھیں تو ان جھوٹی روایات کو ہمارے اُن مؤرخین نے کیوں اخذ کیا جو اہلِ سنت کے ائمۂ مؤرخین شمار ہوتے ہیں؟ اس کے جواب میں مدیر "البلاغ" اور دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ ان مؤرخین نے ہر روایت کی سند بیان کر کے یہ ذمہ داری ہم پر ڈال دی ہے کہ ہم جھوٹ سچ کا فیصلہ خود کرتے رہیں۔ یہ جواب متعدد وجوہ سے غلط اور ناقابلِ قبول ہے۔

پہلی وجہ یہ کہ یہ مؤرخین خود اعلیٰ پائے کے محدث اور فنِ رجال کے ماہر تھے۔ وہ ان راویوں کے حالات ہم سے ہزار درجہ بہتر جانتے تھے، بلکہ انہی میں سے بعض کی کتابیں ہمیں بتاتی ہیں کہ فلاں راوی شیعہ تھا یا سُنی تھا، ثقہ تھا یا ضعیف تھا۔ ان مؤرخین سے یہ ارشادِ نبوی بھی مخفی نہ تھا کہ:

کفیٰ بالمرءِ کذباً ان یحدث بکل ما سمع۔

"ایک آدمی کے جھوٹا ہونے کے لیے یہ کافی ہے کہ جو بات بھی سُنے اُسے آگے بیان کر دے۔"

اب اگر ان راویوں کے بیان کردہ تاریخی واقعات سب کے سب جھوٹ کے پلندے تھے تو محض سند بیان کر کے یہ محدثین و مؤرخین جھوٹ کی اشاعت کے گناہ سے بری الذمہ کیسے ہو جائیں گے؟ انہوں نے تو ان جھوٹی خبروں کے سلسلۂ اسناد میں خود اپنے آپ کو بھی شامل کر لیا۔ اگر معاملہ پانچ، دس یا سو پچاس روایات کا ہوتا تو بات دوسری تھی، لیکن ان راویوں کے بیانات سے تو ہماری تاریخیں لبریز ہیں۔ ان روایات کو جھوٹا قرار دینے کے بعد آخر ہم اپنے مؤرخین کی ثقاہت و دیانت کو کیسے بچا سکتے ہیں؟ ان مؤرخین کو چاہیے تھا کہ اوّل تو وہ تاریخ لکھنے ہی نہ بیٹھتے اور اس کارِ بے خیر میں اپنی عمریں نہ کھپاتے۔ اور بالفرض اگر انہیں یہ کام کرنا ہی تھا، تو پھر چاہیے تھا کہ جس طرح حدیث کے صحاح اور موضوعات کے مجموعے الگ الگ تیار کیے گئے تھے اسی طرح صحیح اور مکذوب تاریخی روایات کے مجموعے بھی وہ الگ الگ مرتب کر دیتے۔ ایسا ممکن نہیں تھا تو ہر روایت کے آخر میں اس کے صحیح یا سقیم ہونے کی وضاحت کر دی جاتی یا کم از کم کتاب کے شروع یا آخر ہی میں یہ

تصریح کر دی جاتی کہ اس میں فلاں فلاں راویوں کی روایتیں ساقط الاعتبار ہیں۔ اگر ابتدائی مورخین نے یہ کام نہیں کیا تھا تو اس کے بعد جب یہ تاریخیں پوری امت میں شائع و ذائع ہوئیں اور دوسرے اہل علم تک پہنچیں، تو ان سے یہ توقع ہو سکتی تھی کہ اگر ان کے نزدیک ہی یہ سب جھوٹ کے طومار تھے تو وہی ان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے اور مسلمانوں کی ایک نسل سے دوسری نسل تک انہیں منتقل نہ ہونے دیتے۔ ابن جریرؒ کے خلاف تشیّع کا الزام عاید کیا جاتا ہے، اگرچہ بالکل بے جا ہی ہے۔ تاہم اگر وہ شیعہ تھے تو کیا ابوحنیفہؒ دینوری، ابنِ اثیرؒ، ابنِ کثیرؒ، ذہبیؒ، ابنِ عبدالبرؒ، ابنِ حجرؒ سبھی شیعہ تھے کہ وہ سب کم و بیش وہی روایات نقل کرتے چلے آئے جن کے خلافت و ملوکیت میں درج ہونے پر اتنی ہنگامہ آرائی ہو رہی ہے؟ یہ بات بالکل مضحکہ خیز ہے کہ ایک طرف انہوں نے جھوٹی روایات سے اپنی کتابوں کا پیٹ بھر دیا اور دوسری طرف سند ساتھ لگا کر یہ کام دوسروں کے سپرد کر دیا کہ وہ جھوٹ اور سچ کے درمیان خود ہی امتیاز کرتے رہیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص کتب تواریخ کا مطالعہ کرنا چاہے، وہ پہلے اپنے پاس لسان المیزان، تہذیب التہذیب، کتاب الجرح والتعدیل وغیرہ کی ضخیم مجلدات رکھے اور پھر ہر روایت کے رجال کی چھان بین ان کتابوں میں کرتا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ کتبِ رجال تحقیقِ حدیث کے لیے مدوّن کی گئی ہیں اور ان کی تجریحات کو تاریخی روایات اور ان کے راویوں پر چسپاں کرنا اصولاً صحیح نہیں۔

پھر یہ دعویٰ بھی خلاف واقعہ ہے کہ ان میں سے ہر مورخ نے اپنی تاریخ میں سند بیان کرنے کا التزام و اہتمام کیا ہے۔ ایک طرف ابن جریرؒ ہیں جو ہر روایت کی سند دیتے ہیں اور دوسری طرف ابوحنیفہؒ دینوری ہیں جو ابن جریر کے ہم عصر بلکہ ان سے متقدم ہیں[1]، وہ اپنی تاریخ "الاخبار الطوال" میں سند کا شاذ و نادر ہی ذکر کرتے ہیں بلکہ قال یا قالوا کہہ کر

---

[1] ابن جریرؒ کا سن ولادت ۲۲۴ھ اور سن وفات ۳۱۰ھ ہے جب کہ ابوحنیفہ دینوری ۲۱۰ھ یا چند سال قبل پیدا ہوئے اور ۲۸۲ھ میں فوت ہوئے۔

واقعہ بیان کرتے ہیں اور ان کی تاریخ نہایت مستند اور اہم ترین ماخذ تاریخ شمار کی جاتی ہے۔ پھر مؤرخین متاخرین میں سے بہت سے ایسے ہیں (مثلاً ابن اثیر الجزری، ابن خلدون) جو سند کو بالعموم حذف کر دیتے ہیں۔ اب ان کی روایات کی سند کس طرح جانچی جاسکے گی؟ یا ان کتابوں کو دریا برد کر دیا جائے گا؟ میں یہاں ایک مثال پیش کر کے وضاحت مدعا کرتا ہوں۔ مولانا مودودی کی نقل کردہ زیر بحث روایت کا ایک راوی ابو مخنف ہے جسے ابن عدیؒ کے حوالے سے محمد تقی صاحب نے "جلا بجنا شیعة" قرار دیا ہے۔ مولانا مودودی کے دوسرے بہت سے ناقدین نے بھی اس راوی کو بے تحاشا گالیاں دی ہیں۔ اب حال یہ ہے کہ ابن جریرؒ کی دورِ فتن کی تاریخ کا تقریباً اسّی نوّے فی صد حصہ اسی راوی کی روایات پر مشتمل ہے اور اگر یہ سب کذب وافترا ہے تو پھر تاریخ طبری کو ہاتھ لگانا بھی گناہ عظیم ہونا چاہیئے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حجر، ابن اثیر، ابن خلدون سب نے اپنی تواریخ کا ماخذ تاریخ طبری ہی کو قرار دیا ہے۔ ابن کثیر جو شیعوں کے جانی دشمن تھے، وہ بھی کہتے ہیں کہ میں نے شیعی روایات سے بچتے ہوئے ابن جریرؒ سے روایات لی ہیں۔ وہ اپنی تاریخ البدایہ جلد ۷، صفحہ ۳۱ پر فرماتے ہیں، ذکر ابن جریر عن ابی مخنف لوط بن یحییٰ ۔ وھو احد ائمة ھٰذا الشان ۔ آگے چل کر اسی کتاب کی جلد ۸، صفحہ ۱۷۲ پر جہاں وہ حضرت حسینؓ کی شہادت کے حالات بیان کرتے ہیں تو پہلے یہ عنوان قائم کرتے ہیں:

وھذہ صفة مقتلہ ماخوذة من کلام ائمة ھٰذا الشان ۔ لا کما یزعمہ اھل التشیع من الکذب ۔

"یہ شہادتِ حسینؓ کے حالات ہیں جو ائمۂ تاریخ کے کلام سے ماخوذ ہیں، یہ وہ اکاذیب نہیں ہیں جو اہل تشیع بیان کیا کرتے ہیں۔"

اس عنوان کے فوراً بعد ابن کثیر لکھتے ہیں، قال ابو مخنف بعض مقامات پر ابو مخنف رحمہ اللہ بھی لکھا ہے۔ کیا اس کا صاف مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ابو مخنف کو جھوٹا اور محترق شیعی سمجھنے کے بجائے اسے فن تاریخ کا ایک امام قرار دے رہے ہیں؟ اسی طرح واقدی کی بعض روایات کے "خلافت و ملوکیت" میں آجانے پر واقدی کو صلواتیں سنائی جارہی ہیں،

حالانکہ شاہ عبدالحق محدث دہلوی مدارج النبوۃ، جلد دوم صفحہ ۳ پر فرماتے ہیں "موسیٰ بن عقبہ ابن اسحاق، الواقدی از اکابر علمائے سیر اند" مولانا انور شاہ صاحبؒ کی رائے مولانا مودودی نقل کر ہی چکے ہیں، ابن ماجہ میں بھی واقدی سے روایت موجود ہے۔ امام ذہبی نے میزان الاعتدال میں واقدی کی توثیق و تضعیف میں متعدد اقوال نقل کیے ہیں۔ ایک مقام پر وہ مجاہد بن موسیٰ کا قول نقل کرتے ہیں کہ "میں نے کسی سے روایت نہیں لکھی جو واقدی سے زیادہ حافظ ہو" اس پر امام ذہبی اپنی رائے کا اضافہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

صدق، کان الی حفظہ المنتہیٰ فی الاخبار والسیر والمغازی والحوادث وایام الناس والفقہ وغیر ذالک۔

"امام مجاہد نے سچ کہا۔ تاریخ، سیر، مغازی، حوادث و سوانح، فقہ وغیرہ کے معاملے میں واقدی کا حافظہ انتہائی مرجع و منتہیٰ ہے"

میں محمد تقی صاحب اور دوسرے ناقدین کو مشورہ دیتا ہوں کہ وہ مولانا مودودی کی ضد میں تاریخ اور اس کے راویوں کے معاملے میں وہ انداز اختیار نہ کریں جو پرویز صاحب نے حدیث اور رُواۃ حدیث کے بارے میں اختیار کیا ہے اور منکرین حدیث کی طرح منکرین تاریخِ اسلام کے گروہ کی داغ بیل نہ ڈالیں۔ محمد تقی صاحب ذرا اپنے والد ماجد کی کتاب "شہید کربلا" کا مطالعہ کر کے دیکھیں کہ اس میں ابو مخنف اور دوسرے مجروح راویوں کی روایات درج ہیں یا نہیں جن کے متعلق محمود عباسی نے اپنی کتاب "تحقیق مزید" صفحہ ۲۳۰ پر لکھا ہے کہ "مفتی صاحب نے اس میں دیو مالائی طرز کی باتیں لکھ دی ہیں۔ وہی چلتی ہوئی باتیں جو ابو مخنف جیسے کذابین نے امت کی گمراہی کے لیے وضع کی ہیں کتاب میں درج فرما دی ہیں" کیا مفتی صاحب کے فرزند ارجمند اس سے کچھ عبرت و نصیحت حاصل کریں گے؟ ع

ترے نشتر کی زد شریان قیس ناتواں تک ہے!

تنقید کا جواب

آخر یہ کیا قِسْمَةٌ ضِیزیٰ ہے کہ ایک ہی راوی کی روایت اگر مولانا مفتی محمد شفیع صاحب بیان فرمائیں تو سر آنکھوں پر اور اگر مولانا مودودی بیان کریں تو انہیں رجوع اور توبہ سے

مشورے دیئے جائیں؟ اس کے جواب میں محمد تقی صاحب شاید یہی کہیں گے کہ مولانا مودودی کی روایت سے امیر معاویہؓ پر سب وشتم کا الزام آتا ہے۔ مگر یہ عجیب لطیفہ ہے کہ اسی روایت کے آخری حصے سے آپ خود حضرت معاویہؓ کی اسی الزام سے برأت ثابت کرنے کی کوشش فرمارہے ہیں اور کہہ رہے ہیں کہ امیر معاویہؓ نے صرف قاتلین عثمانؓ پر لعنت کی ہدایت کی تھی۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس روایت کے راوی بغض معاویہؓ میں جل بھن کر خاکستر ہو چکے تھے تو انہوں نے روایت کے آخری حصے میں وہ بات کیسے بیان کردی جو آپ کے خیال میں پہلے حصے کی تردید کررہی ہے اور الزام شتم کو کمزور بنا رہی ہے؟ چاہیے تو یہ تھا کہ یہ راوی از اول تا آخر ایسی روایت گھڑتے جس سے آپ برأتِ معاویہؓ کا کوئی پہلو نہ نکال سکتے[1] ان راویوں نے تو بڑا کرم کیا کہ حضرت مغیرہؓ کے فعلِ سبّ کو اس واشگاف انداز میں بیان نہ کیا جس طرح ابو داؤد اور مسند احمد کے ثقہ اور سُنّی راویوں نے بیان کیا ہے۔

اب میں مولانا مودودی کی نقل کردہ دوسری روایت کو لیتا ہوں جس میں مذکور ہے کہ مروان جب امیر معاویہؓ کی طرف سے مدینے کا گورنر تھا تو وہ ہر جمعہ کو حضرت حسنؓ کے سامنے منبر پر سبِّ علیؓ کا ارتکاب کرتا تھا۔ محمد تقی صاحب لکھتے ہیں کہ "یہ روایت البدایہ والنہایہ کے اصل مصری نسخے میں موجود نہیں ہے۔ مزید یہ کہ اس میں لکھا ہے کہ مروان کا انتقال طائف میں ہوا[2]، حالانکہ

---

[1] مولانا مودودی کے تمام ناقدین کا یہی حال ہے کہ وہ تردید میں جو روایات پیش کرتے ہیں وہ بھی بالعموم انہی مجروح راویوں کی ہوتی ہیں۔ اس وقت یہ حضرات یا تو یہ کہہ دیتے ہیں کہ فلاں مؤرخ یا راوی شیعہ ہے مگر نسبتہً معتبر ہے اس لیے اس کی روایت قابلِ قبول ہے۔ یا راوی کے ذکر کو حذف کر دیتے ہیں۔ اگر یہ راوی جھوٹے ہیں تو ان کی ہر روایت مکذوب اور ناقابلِ استناد ہونی چاہیے۔

[2] روایت میں مروان کا نہیں بلکہ اس کے باپ حکم کا طائف میں مرنا مذکور ہے۔ عبارت یہ ہے وقد کان ابوہ الحکم من اکبر اعداء النبیؐ وانما اسلم یوم الفتح وقدم المدینۃ ثم طردہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الطائف ومات بہا۔

"مروان کا باپ حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے بڑے دشمنوں میں سے تھا۔ وہ فتح مکہ کے روز اسلام لایا اور مدینے پہنچا۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے طائف کی طرف جلاوطن کر دیا اور وہ وہیں مرا۔"

اس کی وفات مدینہ یا دمشق میں ہوئی اور اس روایت کے آخر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جو الفاظ منسوب ہیں وہ بہت مشکوک ہیں۔ البدایہ کا مطبوعہ ایڈیشن جو ۱۹۶۶ء میں مکتبۃ المعارف، بیروت اور مکتبۃ النصر، الریاض نے باہمی اشتراک سے چھاپا ہے، اس وقت میرے سامنے ہے۔ اس کے آغاز میں تصریح ہے کہ یہ مدرسہ احمدیہ حلب، میں موجود قلمی نسخے کے مطابق طبع ہوا ہے اور بہت سے محققین نے اس کا مقابلہ دوسرے نسخوں سے کر لیا ہے۔ اس نسخے میں مولانا مودودی کی نقل کردہ روایت موجود ہے۔ مطبعۃ السعادہ، مصر میں جو نسخہ چھپا تھا اس میں بھی یہ روایت مطبوعہ موجود ہے، البتہ حاشیے میں درج ہے کہ ایک مصری مخطوطے میں یہ روایت چھوٹ گئی ہے۔ لیکن کسی ایک قلمی نسخے میں کسی عبارت کا ساقط ہو جانا اسے مشکوک نہیں بنا دیتا جب کہ دوسرے مخطوطہ و مطبوعہ نسخوں میں وہ موجود ہو۔ پھر ان دونوں نسخوں میں یہ روایت بھی درج ہے کہ مات بالمدینۃ وقیل بدمشق۔ ویسے یہ بات سمجھ میں نہ آئی کہ مروان دمشق یا طائف یا مدینے میں مرا ہو تو اس کا اثر حضرت علیؓ کو گالیاں دینے کے الزام پر کیا پڑ سکتا ہے۔

تیسری وجہ جو مدیر "البلاغ" کے بقول مولانا مودودی کی منقولہ روایت کو مشکوک بناتی ہے، وہ یہ ہے کہ اس میں مروان اور مروان کے والد حکم کا ملعون علی لسان النبیؐ ہونا درج ہے۔ جی ہاں، آج کل چونکہ بعض لوگوں نے مروان کو حضرت مروان رضی اللہ عنہ بنا دیا ہے، اس وجہ سے شاید ایسی روایت مشتبہ معلوم ہوتی ہو گی جس میں مروان پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی لعنت کا ذکر ہو۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایسی متعدد روایات حدیث و تاریخ میں موجود ہیں۔ مثال کے طور پر مستدرک حاکم جلد ۴، ص۴۸۱ پر حضرت عبداللہ بن زبیر سے روایت مروی ہے کہ:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن الحکم وولدہ۔ امام حاکمؒ نے اس مضمون کی اور بھی روایات بیان کی ہیں مگر یہ روایت جو حضرت ابن زبیرؓ کی ہے اس کے متعلق امام ذہبیؒ نے بھی فرمایا ہے کہ یہ صحیح حدیث ہے۔

ابو تراب کا مفہوم

عثمانی صاحب نے بخاری کی ایک روایت سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی

ہے کہ "مروان کے سب وشتم کی حقیقت بس اتنی تھی کہ وہ حضرت علیؓ کو ابو تراب کہتا تھا جس کے معنی ہیں مٹی کا باپ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم محبت میں اس نام سے پکارتے تھے، مروان زیادہ سے زیادہ اسے اس کے حقیقی معنوں میں استعمال کرتا ہوگا" لیکن عثمانی صاحب کا یہ خیال غلط ہے کہ مروان ابوتراب سے بس "مٹی کا باپ" مراد لیتا تھا۔ عربی میں ابو کا لفظ بطور مضاف صرف باپ کے معنی میں نہیں آتا" والے" کے معنی میں بھی آتا ہے۔ ابوہریرہؓ کے معنی بھی بلی کے باپ نہیں بلکہ بلی والے کے ہیں۔ مروان طنزاً اس لفظ کو خاک آلودہ کے معنی میں استعمال کرتا تھا۔ بعض دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے حامیوں کو بھی امیر معاویہؓ کے گورنر اور ساتھی ترابیہ کے نام سے پکارا کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت حجرؓ بن عدی کے خلاف جب کوفے کا گورنر زیاد بغاوت کا مقدمہ بنا رہا تھا تو اس نے جو خط امیر معاویہؓ کو اس سلسلے میں لکھا اسے تاریخ طبری، جلد ۴، ص ۲۰۲ پر نقل کیا گیا ہے، اس میں یہ الفاظ موجود ہیں:

ان الطواغیت فی هٰذه الترابیة السبائیة رأسهم حجر بن عدی، خالفوا امیر المؤمنین۔

"اس ترابیہ سبائیہ گروہ کے طاغوتوں نے، جن کا سردار حجر بن عدی ہے۔ امیر المومنین کی مخالفت شروع کر رکھی ہے۔"

ظاہر ہے کہ زیاد کا یہ خط جو بالآخر حجرؓ بن عدی کے قتل کا محضر نامہ ثابت ہوا، اس میں ان کے لیے ترابیہ کا لفظ (اور وہ بھی سبائیہ کے ساتھ) نہ تعریفی جملہ ہو سکتا ہے، نہ اس سے فقط لغوی معنی مراد ہو سکتے ہیں بلکہ اسے یقیناً تحقیر آمیز مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے جس کا مطلب خاک آلودہ اور خائب وخاسر ہونا ہے[1]۔

---

[1] یہاں یہ واقعہ بھی قابلِ ذکر ہے کہ حضرت حجرؓ بن عدی اور ان کے ساتھیوں کو جب موت کی سزا سنائی گئی تو ان کے سامنے امیر معاویہؓ کے ایلچی نے یہ پیشکش کی کہ اگر وہ علیؓ پر لعنت وتبرا کریں تو ان کی جان بخشی ہو سکتی ہے۔ مگر ان سب نے انکار کر دیا اور سزائے موت نافذ کر دی گئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ امیر معاویہؓ

(باقی برصفحہ ۱۲۲)

مروان اور بنو مروان کا یہ توہین آمیز رویّہ اہلِ بیت ہی تک محدود نہ تھا۔ وہ حضرت عائشہؓ کو بھی (دو کمر بندوں والی) ذات النطاقین کے نام سے اس لیے پکارتے تھے کہ اس سے ان کی تذلیل و تخفیف ہو۔ اس کے جواب میں حضرت اسماء بھی فرماتی تھیں کہ ان لوگوں کو کیا معلوم کہ یہ لفظ (ذات النطاقین) تو وہ لقب ہے جو مجھے اس لیے عطا کیا گیا تھا کہ میں نے اپنا کمر بند پھاڑ کر دو حصّوں میں تقسیم کر دیا تھا کہ میں ایک ٹکڑے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا توشہ دان ڈھانپ دوں اور یہ اس وقت کی بات ہے جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور میرے والد حضرت ابوبکرؓ ہجرت کر کے مکہ چھوڑ رہے تھے۔ یہ قصّہ صحاح کی متعدد احادیث میں مروی ہے۔

مدیر "البلاغ" نے چونکہ سبِ علیؓ والے الزام کی بڑے زور شور سے تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ "خدا ہی جانتا ہے کہ مولانا مودودی نے حضرت معاویہؓ پر یہ الزام کس بنیاد پر کس دل سے عائد کیا ہے" اس لیے میں چاہتا ہوں کہ سب سے آخر میں مولانا اشرفؒ علی صاحب تھانوی کا ایک ارشاد بھی آپ کی تالیف "حکایات الاولیاء" سے نقل کر دوں۔ اس کتاب کے صفحہ ۱۲۴ پر لکھنؤ کے ایک وعظ کے دوران میں شاہ اسمٰعیل شہیدؒ اور ایک شیعہ سبحان علی خاں کا ایک سوال و جواب یوں منقول ہے:

"اثنائے وعظ میں ایک موقع پر حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہما کا ذکر آیا تو سبحان علی خاں پھر بولا اور اس نے حضرت علیؓ کی شان میں زبانِ مدح اور امیر معاویہؓ نیز دوسرے صحابہ کی شان میں زبانِ تنقیص کھولی تو مولانا شہیدؒ پھر کھڑے ہو گئے اور مولانا عبدالحی صاحب کو (وعظ سے) روک

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۱) کے خلاف بغاوت کے جرم سے زیادہ سنگین جرم اُن کا سبِ علیؓ سے انکار تھا۔ مولانا مودودی نے آگے چل کر "آزادیٔ رائے کے خاتمہ" کے زیرِ عنوان اس واقعہ کو بیان کیا ہے اور تاریخی کتابوں کے حوالے دیئے ہیں مگر اس واقعہ کا حوالہ سبّ و شتم کے ضمن میں نہیں دیا، اگرچہ اس واقعہ سے بھی سبِ علیؓ پر لوگوں کو مجبور کرنے کا ثبوت ملتا ہے۔

کہ سبحان علی خاں سے کہا کہ بتاؤ حضرت علی رضؓ کے دربار میں امیر معاویہؓ پر تبرا ہوتا تھا؟ اس نے کہا نہیں، حضرت علیؓ کا دربار بیہودگی سے پاک تھا۔ پھر پوچھا کہ حضرت معاویہؓ کے یہاں حضرت علیؓ پر تبرا ہوتا تھا؟ کہا کہ بے شک ہوتا تھا۔ اس پر مولانا شہیدؒ نے فرمایا کہ اہلِ سنت الحمد للہ حضرت علیؓ کے مقلد ہیں اور روافض حضرت معاویہؓ کے۔"

اب اگر میں عثمانی صاحب کے الفاظ مستعار لے لوں تو مجھے بھی یہی کہنا چاہیئے کہ خدا ہی جانتا ہے کہ شاہ اسماعیل شہیدؒ نے حضرت معاویہؓ پر یہ الزام کس بنیاد پر کس دل سے عاید کیا، اور پھر مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ کے لیے یہ کیونکر ممکن ہوا کہ اس الزام کو اپنے قلم سے نقل فرما کر اس کی تائید و توثیق کر دیں؟

حقیقت یہ ہے کہ حضرت امیر معاویہؓ کے جن اقدامات کے حق میں کتاب اللہ، سنت رسول اور سنت خلافتِ راشدہ سے کوئی دلیل یا سند پیش نہیں کی جا سکتی، ان افعال کو خلافِ کتاب و سنت کہنے یا ان پر بدعت کا اطلاق کرنے میں اہلِ سنت کے ہاں کوئی امر مانع نہیں ہے کیونکہ اہلِ سنت صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کو ان معنوں میں معصوم نہیں سمجھتے ہیں، جس طرح اہلِ تشیع اپنے اماموں کو معصوم عن الصغائر والکبائر سمجھتے ہیں۔ مولانا بدر عالم صاحب مدنی رفیق ندوۃ المصنفین علمائے دیوبند میں اہم مقام رکھتے ہیں۔ وہ اپنی کتاب ترجمان السنۃ جلد سوم ص۲۶۲ پر الرسول العظیم وعصمۃ رایہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زیرِ عنوان لکھتے ہیں:

"رسول کے فیصلے کے سوا کسی کے فیصلے کو الٰہی فیصلہ اور قضاء الٰہی نہیں کہا جا سکتا اور نہ رسول کے فیصلہ کے علاوہ کسی اور بشر کا فیصلہ نکتہ چینی سے بالاتر ہو سکتا ہے اور اس لیے رسول کے علاوہ ہر انسان کے فیصلہ پر دل و جان سے راضی ہونا لازم قرار نہیں دیا جا سکتا۔"

یہ وہی بات ہے جو جماعت اسلامی کے دستور میں درج ہے کہ "انسان رسولِ خدا کے سوا کسی انسان کو معیارِ حق نہ بنائے، کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھے" اور اس پر ناحق ناروا ہنگامہ آرائی ہوتی رہتی ہے۔

---

(۴) مسئلہ سبّ وشتم

مَیں نے ضروری آثار و شواہد کے ساتھ اس امر کا پورا ثبوت فراہم کر دیا تھا کہ سبِّ علیؓ کی مہم کا آغاز امیر معاویہؓ نے کیا تھا اور حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد تک یہ پورے زور شور سے جاری رہی تھی۔ مگر مجھے سخت حیرت ہے کہ مدیر البلاغ نے پھر میری باتوں کو غلط قرار دینے کی کوشش کی ہے اور مَیں بڑے دکھ اور افسوس کے ساتھ دوبارہ مجبوراً اس تکلیف دہ موضوع پر کلام کر رہا ہوں۔ انہوں نے میری تردید کرتے ہوئے پہلے اس روایت کا حوالہ دیا ہے جو مَیں نے البدایہ سے نقل کی تھی اور جس میں یہ مذکور ہے کہ امیر معاویہؓ نے حضرت سعدؓ ابن ابی وقاص کے سامنے حضرت علیؓ کے حق میں بدگوئی اور سبّ وشتم کا آغاز کر دیا۔ اس کے بعد مسلم کی جو روایت مَیں نے درج کی ہے، اُسے دوبارہ نقل کیا ہے جو یوں ہے:

"امر معاویة بن ابی سفیان سعداً فقال ما منعك ان تسب ابا تراب۔ فقال اما ما ذکرت ثلاثا قالهن رسول اللہ صلے اللہ علیه وسلم فلن اسبه"

اس روایت کا ترجمہ بھی میرے الفاظ میں مولانا محمد تقی صاحب نے دے دیا ہے اور وہ یہ ہے:

"حضرت معاویہؓ نے حضرت سعدؓ کو حکم دیا، پھر کہا کہ آپ کو کس چیز نے روکا ہے کہ آپ ابو تراب (حضرت علیؓ) پر سبّ وشتم کریں۔ انہوں نے جواب دیا کہ جب میں ان تین ارشادات کو یاد کرتا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کے متعلق فرمائے تھے تو مَیں ہرگز ان پر سبّ وشتم نہیں کر سکتا"

اس پر مولانا عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ سب سے پہلا سوال تو یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس ترجمہ کو درست مان لیا جائے، تب بھی اس کی روشنی میں اس قول کی دلیل کیسے مل گئی کہ "حضرت معاویہؓ خطبوں میں برسرِ منبر حضرت علیؓ پر سبّ وشتم کی بوچھاڑ کرتے تھے"۔ بہتر ہوتا کہ عثمانی صاحب میرے غلط ترجمے کے ساتھ اپنا درست ترجمہ بھی درج فرما دیتے، اس کے بغیر آخر میری غلطی کی اصلاح کیسے ہو سکتی ہے؟ پھر میری اس ایک پیش کردہ روایت پر یہ سوال کتنا عجیب و غریب ہے کہ اس میں خطبوں میں برسرِ منبر سبّ وشتم کا ثبوت کیسے

ملتا ہے؟ کیا میں نے سب و شتم کے ثبوت میں بس یہی ایک یا دو روایتیں نقل کی تھیں؟ میں نے تو فتح الباری، مسند احمد، ابو داؤد، ابن ماجہ، تاریخ طبری، البدایہ، الکامل، اور دیگر کتب کے متعدد حوالوں سے یہ بات نہایت صراحت و وضاحت سے ثابت کر دی تھی کہ حضرت معاویہؓ اور آپ کے گورنر برسر منبر سب و شتم کرتے تھے۔ اس کے بعد بھی اگر دلائل و شواہد کا مطالبہ بدستور قائم ہے تو میں اس موضوع پر ایک پوری کتاب لکھ سکتا ہوں۔ مگر میں یہاں دوبارہ عرض کرتا ہوں کہ اس سب و شتم کے نقوش اوراقِ تاریخ پر اتنے جلی اور نمایاں عنوان کے ساتھ ثبت ہیں کہ ان کے لیے کسی حوالے کا اندراج تکلّف سے کم نہیں ہے۔ مؤرخین اسے ایک مسلّمہ واقعہ کے طور پر بیان کرتے ہیں اور مولانا مودودی یا میرے لیے یہ ضروری ہی نہ تھا کہ اس کے لیے کوئی حوالہ دیتے۔ جو پہلے دیئے گئے یا اب دیئے جائیں گے وہ "تبرعاً" دیئے جائیں گے۔ متعدد اہلِ علم نے اس سب و شتم کی رسم کو بطور ایک بدیہی واقعہ کے بیان کیا ہے اور بعض نے اس کے لیے کسی حوالے کی سرے سے ضرورت ہی محسوس نہیں کی۔ میں یہاں اس کی چند مثالیں پیش کیے دیتا ہوں۔ مولانا شاہ معین الدین احمد صاحب ندوی اپنی کتاب "تاریخ اسلام" جلد دوم، طبع پنجم ص۱۳ پر لکھتے ہیں:

> "امیر معاویہؓ نے اپنے زمانے میں برسرِ منبر حضرت علیؓ پر سب و شتم کی مذموم رسم جاری کی تھی اور ان کے تمام عمّال اس رسم کو ادا کرتے تھے مغیرہؓ بن شعبہ بڑی خوبیوں کے بزرگ تھے، لیکن امیر معاویہؓ کی تقلید میں یہ بھی اس مذموم بدعت سے نہ بچ سکے۔ حجرؓ بن عدی اور ان کی جماعت کو قدرۃً اس سے تکلیف پہنچتی تھی ...... مغیرہ بن شعبہ کے بعد زیاد کے زمانہ میں بھی یہ رسم جاری رہی۔"

مشہور مصری عالم و مؤرخ استاذ محمد ابو زہرہ، اپنی تصنیف "تاریخ المذاہب الاسلامیۃ" الجزء الاوّل ص۳۳ مطبوعہ دار الفکر العربی میں لکھتے ہیں:

> وقد کان العصر الاموی محرضا علی المغالاۃ فی تقدیر علی رضی اللہ عنہ لان معاویۃ سن سنۃ سیئۃ فی عہدہ وفی من خلفہ من الامویین

حتی جهد عمر بن عبد العزیز تلک السنة فی لعن امام الهدی علی ابن ابی طالب رضی الله عنه عقب تمام خطبة ولقد استنکر بقیة الصحابة ونهوا معاویة وولاته عن ذلک حتی لقد کتبت ام سلمة زوج رسول الله صلی الله علیه وسلم الیه کتابا تنهاه وتقول فیه انکم تلعنون الله ورسوله علی منابرکم وذالک انکم تلعنون علی ابن ابی طالب ومن احبه واشهد ان رسول الله صلی الله علیه وسلم احبه۔

"اور بنو امیہ کا عہد حضرت علیؓ کی قدر و منزلت اور تعظیم و تکریم میں مزید اضافے کا موجب ثابت ہوا، کیونکہ امیر معاویہؓ نے اپنے زمانے میں ایک بُری سُنت قائم کی جو ان کے بعد کے جانشینوں نے بھی حضرت عمر بن عبد العزیز کے عہد تک جاری رکھی۔ یہ سنت[1] یہ تھی کہ امام ہدیٰ علی رضی اللہ عنہ پر خطبۂ جمعہ کے آخر میں لعنت کی جاتی تھی۔ دوسرے صحابۂ کرام نے اس پر نکیر کی اور امیر معاویہؓ اور آپ کے گورنروں کو اس سے منع کیا حتیٰ کہ ام المومنین حضرت ام سلمہؓ نے امیر معاویہؓ کی طرف خط لکھا جس میں اس فعل سے باز رہنے کو کہا اور اس میں لکھا کہ تم لوگ اللہ اور اس کے رسول پر بر سرِ منبر لعن طعن کرتے ہو اور یہ اس طرح کہ علی ابن ابی طالب پر اور جنہوں نے ان سے محبت کی ان پر لعنت بھیجتے ہو اور میں اس کی گواہی دیتی ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت علی محبوب تھے۔"

مشہور مؤرخ ابو الفداء عماد الدین اسماعیل شافعی (وفات: ۷۳۲) جو حماہ (شام) کے والی تھے اور الملک المؤید کے لقب سے معروف تھے، وہ اپنی تاریخ المختصر فی اخبار البشر میں امیر معاویہؓ کے حالات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

[1] یہاں محمود ابو زہرہ نے بھی سنت کا لفظ استعمال کیا ہے اور سب علی کے ضمن میں جو اقوال میں نے حافظ ابن حجر عسقلانی اور ابن حجر مکی کے نقل کیے ہیں انہوں نے بھی اس طریقے کو سنت لکھا ہے۔ اب یہ کیسی اور کس کی سنت ہے، اس کو ہر شخص بآسانی خود سمجھ سکتا ہے۔

كان معاوية وعماله يدعون لعثمان فى الخطبة يوم الجمعة ويسبون علياً ويقعون فيه۔ (المختصر فی اخبار البشر جلد ۲ ص۹۸-۹۹، دار البحار، بیروت، ۱۳۷۵ھ)۔

"معاویہؓ اور ان کے گورنر جمعہ کے خطبے میں حضرت عثمان کے حق میں دعا کرتے تھے اور حضرت علیؓ پر سب و شتم اور ان کی بدگوئی کرتے تھے۔"

آگے چل کر ابو الفداء عمر بن عبد العزیزؒ کے سوانح بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

كان خلفاء بنى امية يسبون علياً رضى الله عنه من سنة احدى واربعين وهى السنة التى خلع الحسن فيها نفسه من الخلافة الى اول سنة تسع وتسعين فلما ولى عمر ابطل ذالك۔

(المختصر، الجزء الثانی ص۱۲۰)

"خلفائے بنی امیہ نے ۴۱ھ سے حضرت علیؓ پر سب و شتم کا آغاز کیا اور یہ وہ سال ہے جب حضرت حسنؓ خلافت سے دست بردار ہوئے۔ یہ سلسلہ ۹۹ھ کے اوائل تک جاری رہا۔ جب حضرت عمر بن عبد العزیز خلیفہ ہوئے تو انہوں نے اس کا خاتمہ کیا۔"

امام ابن حزم اندلسی اپنی تصنیف "جوامع السیرۃ" کے ساتھ ملحقہ رسالہ "اسماء الخلفاء والولاۃ" میں بنو عباس کا ذکر کرتے ہوئے پہلے تو ان کی مذمت کرتے ہیں، پھر فرماتے ہیں:

الا انهم لم يعلنوا بسب احد من الصحابة رضوان الله عليهم بخلاف ما كان بنو امية يستعملون من لعن على بن ابى طالب رضوان الله عليه ولعن بنيه الطاهرين بنى الزهراء وكلهم كان على هذا حاشا عمر بن عبد العزيز ويزيد بن الوليد رحمهما الله تعالى، فانهما لم يستجيزا ذالك۔

"مگر بنو عباس نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی پر علانیہ سب و شتم نہیں کیا۔ اس کے برعکس بنو امیہ نے ایسے گورنر مقرر کیے جو علیؓ بن ابی طالب اور آپ کے صاحبزادگان بنی فاطمۃ الزہراء پر لعنت کرتے تھے۔ ان سب کا یہی حال تھا سوائے حضرت عمرؒ بن عبد العزیز اور یزیدؒ بن ولید کے کہ ان دونوں نے اس لعن طعن کی اجازت نہیں دی۔"

(جوامع السیرۃ لابن حزم تحقیق و مراجعۃ احمد محمد شاکر، دار المعارف مصر ص۳۶۶)

ڈاکٹر عمر فروخ ایک مشہور اور کثیر التصنیف عالم ہیں مجمع اللغۃ العربیہ، قاہرہ، المجمع العلمی العربی، دمشق، جمعیت بحوث الاسلامیہ، ہند وغیرہ کے رکن ہیں۔ انہوں نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کی سیرت "الخلیفۃ الزاہد" کے نام سے لکھی ہے۔ اس میں ایک مستقل فصل "بدعت معاویہؓ" کے زیر عنوان ہے۔ اس بدعت کو وہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

وکانت سرت فی البلدان بدعۃ وقحت فکشفت عن وجہہا ثم سارت تطأ کل المنابر وتصرخ فی کل الاذان ولم تستح فصعدت فی مسجد رسول اللہ وبین اہلہ وعلی منبرہ کان ابتدعہا معاویۃ بن ابی سفیان واصدر امرہ الی الولاۃ ان یجعلوہا تقلیدا فی خطب الجمعۃ۔

"عہد بنی امیہ میں ایک بدعت دیار و امصار میں رائج ہوئی۔ یہ ایک شرمناک بدعت تھی جس نے سر اٹھایا اور چار سو پھیل گئی، حتی کہ اس نے ہر منبر کو پامال کیا اور ہر شخص کی سمع خراشی کی۔ یہ بدعت مسجد نبوی، منبر رسولؐ اور اہل بیت پر حملہ آور ہونے سے بھی باز نہ رہ سکی۔ اس کا آغاز امیر معاویہؓ نے کیا تھا اور اپنے گورنروں کے نام فرمان جاری کیا تھا کہ وہ اسے جمعہ کے خطبوں میں مستقل طور پر اختیار کریں۔"

مصنف موصوف نے تین صفحات میں سب و شتم کی اس مہم کو تفصیلاً بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ حضرت معاویہؓ کا گمان یہ تھا کہ اس طرح ان کی سلطنت مستحکم ہوگی اور اہل بیت کی عظمت و عقیدت ختم ہوگی۔ پھر لکھتے ہیں:

واخطأ معاویۃ الرأی وجاوز الحلم الذی قالوا انہ وسم بہ وعادت البدعۃ بغیر ما ظن ورأی۔

"امیر معاویہؓ کا یہ خیال غلط ثابت ہوا اور انہوں نے اس بردباری سے تجاوز کیا جس کی وہ شہرت رکھتے تھے۔ اس بدعت کا نتیجہ ان کے گمان اور رائے کے خلاف برآمد ہوا۔"

شیخ محمد بن احمد السفارینی الحنبلی اپنی کتاب لوامع الانوار البہیہ وسواطع الاسرار الاثریہ کے ص۳۳۹

پر فرماتے ہیں کہ حضرت علیؓ کے مناقب و فضائل احادیث میں اس وجہ سے بکثرت مروی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس عظیم اختلاف و ابتلاء پر مطلع فرما دیا تھا جس سے حضرت علیؓ آگے چل کر دوچار ہونے والے تھے، اس لیے آنحضورؐ نے امت کی نصح و خیر خواہی کے پیشِ نظر فضائل علی کو بیان فرما دیا کہ امت ان سے تمسک کر کے نجات حاصل کرے۔ چنانچہ جب بنو امیہ نے منابر پر حضرت علیؓ کی سب و تنقیص کی مہم چلائی اور خوارج نے بھی ان کی ہمنوائی کی، اس وقت محدثین کرام نے آنحضورؐ کے ارشاد فرمودہ مناقب علیؓ کو کھول کھول کر بیان کیا اور حمایتِ حق کا سامان فراہم کیا۔[۱]

میں نے البدایہ کی روایت نقل کی تھی جس میں یہ ذکر تھا کہ امیر معاویہؓ نے حضرت سعد ابن ابی وقاص کے سامنے نجی مجلس میں حضرت علیؓ کو برا بھلا کہا تھا اور لکھا تھا کہ ایک طرح سے پرائیویٹ مجلس میں سب و شتم اپنے ساتھ اغتیاب کو بھی جمع کر لیتا ہے۔ اس سے بھی مدیر البلاغ نے دو نکتے پیدا کر لیے ہیں۔ ایک یہ کہ منبر پر سب و شتم اغتیاب کیوں نہیں، دوسرا نکتہ یہ ہے کہ تم نے تو گویا پرائیویٹ مجلس میں برائی کرنے کو زیادہ مذموم سمجھا، حالانکہ مولانا مودودی تو یہ کہتے ہیں کہ جمعہ کے خطبے میں یہ فعل زیادہ گھناؤنا ہے۔ اگر اس طرح کے لاطائل معارضات کا جواب بھی ضروری ہے، تو میرا جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ جب کوفے میں تھے تو شام کے منبروں پر انہیں کوسنا اور حضرت علیؓ کی وفات کے بعد ان پر سب و شتم کرنا یہ بلاشبہ غیبت تھا اور اس حد تک مجھے عثمانی صاحب کے نکتۂ اولیٰ سے پورا اتفاق ہے۔ لیکن جیسا کہ میں ابن حجر مکی کے حوالے سے آئندہ نقل کروں گا اور مولانا مودودی البدایہ وغیرہ کے حوالے سے لکھ چکے ہیں، جب امیر معاویہؓ کا گورنر مروان حضرات حسنینؓ کے رُو در رُو انہیں اور ان کے والد ماجد کو خطبۂ جمعہ میں گالیاں دیتا تھا، اسے غیبت کہنا تو مشکل ہے، البتہ اس میں

---

[۱] یہ تقریباً وہی مضمون ہے جو حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں درج کیا ہے اور جیسے پہلے نقل کیا جا چکا ہے۔ حضرت علیؓ پر سب و شتم کے ثبوت میں متعدد دیگر اقوال آگے "عدالت صحابہ" اور "مروان اور اس کا باپ" کے زیر عنوان مضامین میں بھی ملیں گے بعض حوالے آگے باب ختم میں درج ہیں جن میں سے ایک مولانا محمد تقی صاحب کے بھائی کی مطبوعہ کتاب کا ہے۔

غیبت کا قبیح پہلو اگر مفقود ہے، تو اس کے بجائے یہ مذموم پہلو موجود ہے کہ خطبۂ جمعہ کو ایسی آلودگی سے ملوث کیا جائے۔ میرے لیے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ان دونوں میں سے زیادہ برا کام کونسا ہے۔ میرے نزدیک دونوں ہی اپنی شناعت میں ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر ہیں۔ اگر آپ کے خیال میں میری بات اور مولانا مودودی کی بات میں تفاوت واختلاف ہے تو چلیے یوں ہی سہی۔ میں نے یہ کب کہا ہے کہ مجھے مولانا کی ہر بات سے کلی اتفاق ہے۔

اُردُو اور عربی والا سب وشتم

میں نے کتب حدیث میں سے سبِ علی کا جو قطعی ثبوت پیش کیا تھا، اس سے صریح انکار کی گنجائش چونکہ نہیں ہے، اس لیے مدیر "البلاغ" نے اس کے بالواسطہ انکار کے لیے استدلال کا ایک دوسرا پہلو اختیار کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ اردو میں لفظ سب وشتم جس مفہوم میں استعمال ہوتا ہے، عربی میں نہیں ہوتا۔ عربی میں معمولی سے اعتراض یا تغلیط کو بھی لفظ "سب" سے تعبیر کر دیتے ہیں۔ اپنے اس دعوے کی دلیل میں انہوں نے صحیح مسلم کی ایک حدیث پیش کی ہے جس میں دو صاحبان کے متعلق ذکر ہے کہ انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "سب" فرمایا۔ مدیر البلاغ کا کہنا یہ ہے کہ یہاں مطلب معاذاللہ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ آپؐ نے گالیاں دیں۔ یہاں سب کا لفظ غلطی پر ٹوکنے کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اس لیے امیر معاویہؓ کے متعلق جو سب کا لفظ آیا ہے، اس کا حاصل حضرت علیؓ کے طرز عمل پر اعتراض کرنا، اسے غلط ٹھہرانا ہے۔ اس سے زاید کچھ نہیں۔

لیکن مدیر البلاغ کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ اُردو میں لفظ سب وشتم جن معنوں میں آتا ہے، عربی میں نہیں آتا۔ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں الفاظ عربی، فارسی اور اردو میں ایک ہی مفہوم کے حامل ہیں۔ البتہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ان الفاظ کا مطلب ہر حال میں گالی دینا ہی ہو، لیکن یہ بات بھی بالکل غلط ہے کہ عربی میں معمولی سے اعتراض یا غلطی کی نشان دہی کو بھی "سب" کے لفظ سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ عربی میں بھی یہ لفظ یا تو بدگوئی اور کالم گلوچ کے لیے آتا ہے، یا پھر طعن وتشنیع، زجر و توبیخ اور ڈانٹ ڈپٹ کے لیے آتا ہے۔

نہایہ ابن اثیر، قاموس، الصحاح وغیرہ میں اس کے یہی معانی بیان کیے گئے ہیں۔ لیکن یہ بات ظاہر ہے کہ سبّ وشتم کا انداز اور اس کے اسلوب والفاظ ہر حال میں ایک نہیں ہو سکتے۔ اس میں فریقین کی ذات اور حیثیت جس مرتبہ ومنزلت کی حامل ہوگی، سبّ وشتم کے الفاظ بھی اسی کے موافق ہوں گے اور بسا اوقات ایک ہی قسم کے الفاظ ایک موقع ومحل میں سبّ وشتم پر دال ہوں گے اور دوسرے مقام پر نہ ہوں گے۔ اب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس تو بہت اعلیٰ وارفع ہے، ہم تو حضرت امیر معاویہؓ اور حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کے بارے میں بھی یہ گمان نہیں کر سکتے کہ وہ خدانخواستہ کسی کو ماں بہن کی گالیاں دیتے ہوں گے جیسی کہ اجڈ قسم کے لوگ دیتے ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ فسبّھما النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مراد یہ ہے کہ آنحضورؐ نے بس غلطی پر ٹوک دیا۔ یہ غزوہ تبوک کا واقعہ ہے جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح حکم دے دیا تھا کہ کل تم لوگ انشاء اللہ ایک چشمے پر اترو گے تو جو شخص ہم سے پہلے وہاں جا پہنچے وہ پانی کو بالکل نہ چھوئے۔ اس کے باوجود ایسا ہوا کہ دو صاحبوں نے جا کر پانی استعمال کر لیا۔ ظاہر ہے کہ اس صریح حکم کی خلاف ورزی آنحضورؐ کے لیے سخت موجب کوفت ہوئی ہوگی اور آپ نے خلاف معمول ہی سخت الفاظ میں ڈانٹا ہوگا جنہیں حضرت معاذؓ نے اس طرح روایت کیا کہ:۔

فسبّھما وقال لھما ما شاء اللہ ان یقول۔

"آنحضورؐ نے برا بھلا کہا اور جو کچھ اللہ کو منظور تھا وہ کچھ فرمایا"

یہاں اس بات کو واضح کر دینا بھی مناسب ہے کہ دوسرے لوگوں کے سبّ وشتم اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعلِ سبّ میں ایک بنیادی فرق یہ بھی ہے کہ اس فعل کا صدور اگر آنحضرتؐ کی ذات مبارک سے بتقاضائے بشریت ہو تو اسے اس شخص کے حق میں اللہ نے موجبِ رحمت وبرکت بنا دیا ہے جو خطاءً اس کا مورد بن گیا ہو، یہ خاصیت کسی دوسرے شخص کو حاصل نہیں ہے۔ چنانچہ صحیح مسلم ہی کا ایک باب ہے جس کا عنوان ہے:۔

من لعنہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم او سبّہ او دعا علیہ ولیس ھو اھلاً لذلک کان لہ زکوٰۃ واجراً ورحمۃ۔

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس پر لعنت یا سب یا بد دعا کریں اور وہ اس کا سزاوار نہ ہو تو یہ چیز اس کے حق میں اجر و برکت اور رحمت بن جائے گی۔"

اس کے بعد حدیث ہے کہ دو آدمیوں نے آنحضورؐ سے کوئی ایسی بات کہی کہ آپ سخت ناراض ہوئے اور آپ نے ان پر لعنت اور سب کا اظہار فرمایا، (فلعنهما و سبهما) اور باہر نکال دیا۔ حضرت عائشہؓ نے اس پر کہا "یا رسول اللہ، کسی اور کو خیر سے حصہ ملے تو ملے، مگر یہ دونوں تو بالکل اس سے محروم ہو گئے۔" آنحضورؐ نے فرمایا "کس طرح؟ وہ بولیں "آپ نے ان پر سب اور لعنت بھیجی۔" آنحضورؐ نے فرمایا "کیا تمہیں معلوم نہیں کہ میں نے اپنے رب سے یہ بات ٹھہرالی ہے کہ اے اللہ، میں ایک بشر ہوں، میں جس مسلمان پر بھی سب یا لعنت کروں، بد دعا کروں، وہ اس کے لیے باعث اجر و تزکیہ ہو"۔ دوسری حدیث میں ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا "اے اللہ، میں بشر ہوں، اگر کسی مومن کو ایذا دوں، اس پر شتم کروں، لعنت کروں یا کوڑے ماروں، تو اس کے لیے قیامت کے روز اس فعل کو رحمت و تقرب کا ذریعہ بنا۔" معلوم ہوا کہ جو شخص سب و شتم یا لعنت کا مستحق ہو، اس پر لعنت و نفرین کرنے میں مضایقہ نہیں، لیکن لعنت یا سب و شتم کے عربی یا اردو مفہوم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت عائشہؓ جو روایت کر رہی ہیں کہ آنحضورؐ نے دو اشخاص پر لعنت کی اور انہیں نکال دیا (اخرجهما) تو اس میں لعنت کا مفہوم وہی ہے جو ایک اردو دان سمجھتا ہے[1]، بلکہ اس کے لیے لفظ بھی لعنت ہی کا استعمال فرمایا ہوگا۔ جہاں تک سب یا برا بھلا کہنے کا تعلق ہے، اس کی تشریح ہمیں بہت سی احادیث میں مل جاتی ہے، مثال کے طور پر آنحضورؐ جب کسی پر ناراض ہوتے تھے تو فرماتے تھے: "تیری ماں تجھے روئے، تجھے رونے والیاں روئیں، تجھ میں جاہلیت ہے،

---

[1] یہی معاملہ ان روایات کا ہے جن میں حضرت علیؓ پر سب و شتم کا ذکر ہے۔ بعض میں سب کے علاوہ لعنت، شتم اور اس طرح کے بعض دوسرے الفاظ آئے ہیں جن کی وہ توجیہ بالکل نہیں کی جا سکتی اور نہ وہ معانی مراد لیے جا سکتے ہیں جو عثمانی صاحب لینے کی سعی کر رہے ہیں۔

تیری تباہی ہو، تیری ناک یا چہرہ خاک آلود ہو۔" بعض اوقات اس سے زیادہ سخت الفاظ فرماتے تھے، مگر اللہ تعالیٰ نے آنحضورؐ کی لعنت اور بد دعا کو (اگر وہ ایسے مسلمان کے خلاف صادر ہو جو اس کا مستحق نہ ہو) اس شخص کے حق میں رحمت بنا دیا۔ اس سے یہ استدلال نہیں کیا جا سکتا کہ لعنت اور بد دعا، بالخصوص اسے عام طریقہ و وتیرہ بنا لینا جائز ہے یا عربی زبان میں سب و لعنت کے معنی اردو کے معانی سے مختلف ہیں۔ قرآن مجید میں ہے:۔

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ۔ (الانعام۔ ۱۰۸)

مولانا اشرف علیؒ صاحب تھانوی اس کا ترجمہ فرماتے ہیں:۔

"اور دشنام مت دو ان کو جن کی یہ لوگ خدا کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہیں کیونکہ وہ براہِ جہل حد سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کریں گے۔"

شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے اس آیت کا ترجمہ یوں فرمایا ہے:۔

"دشنام مدہید کسانے را کہ مشرکان مے پرستند بجز خدا، زیرا کہ ایشاں دشنام خواہند داد خدا را از روئے ظلم بغیر دانش۔"

اب اس آیت میں بھی سب کا مطلب بتوں یا معبودوں کو غلط روش پر محض ٹوک دینا یا ان پر معمولی سا اعتراض کرنا نہیں ہو سکتا اور مترجمین حضرات نے سب کا جو ترجمہ دشنام یا گالی سے کیا ہے اس کا مطلب بھی سُوقیانہ مغلظات نہیں ہو سکتا، بلکہ مراد لعن طعن اور بدگوئی ہے جس سے مقصود محض دل آزاری ہو۔ پھر جیسا کہ پہلے اشارۃً ذکر ہو چکا بسا اوقات ایک ہی قسم کے الفاظ اگر کوئی بڑا چھوٹے کے لیے یا آقا اپنے ماتحت کے لیے کہہ دے تو سب و شتم تصور نہیں ہوں گے لیکن وہی الفاظ اگر کم مرتبے کا انسان بڑے مرتبے والے کے حق میں استعمال کرے تو وہ سب اور گالی کی تعریف میں آسکیں گے۔ مثال کے طور پر باپ بیٹے کو یا بڑا بھائی چھوٹے بھائی کو کودن یا پاجی یا گاؤدی کہہ دے تو مضائقہ نہیں، لیکن چھوٹا اگر یہی الفاظ پلٹ کر بڑے کو کہہ دے تو یہ بلاشبہ سب و شتم کے زمرے میں داخل ہوں گے، اب مدیر البلاغ خود تسلیم کرتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ اپنے ذاتی خصائل و اوصاف میں حضرت علیؓ کے ہم پلہ نہ تھے تو پھر حضرت معاویہؓ کے لیے یہ کیسے مناسب تھا کہ آپ خفیہ یا علانیہ نہ صرف حضرت

علیؓ کو مطعون و مجروح کرتے، بلکہ دوسروں کو بھی اس پر آمادہ کرتے، جو ایسا نہ کرتا اس سے باز پرس فرماتے اور وہ بھی ان کی وفات کے بعد! اپنی کتاب کے صـ۲۶۱ پر عثمانی صاحب نے خود یہ لکھا ہے کہ "بسر بن ارطاۃ نے حضرت علیؓ کو کچھ برا بھلا کہا" تو حضرت معاویہؓ نے کہا: "تم علیؓ کو گالی دیتے ہو۔" گویا کہ یہاں عثمانی صاحب نے تسلیم کر لیا کہ یہ بدگوئی گالی کے مترادف تھی۔

پھر یہ بات بھی عجیب ہے کہ ایک طرف مولانا محمد تقی صاحب یہ فرماتے ہیں کہ "یہ بات بلاخوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ حضرت معاویہؓ نے حضرت سعدؓ کے سامنے حضرت علیؓ پر جو سب کیا یا کرنے کی ہدایت کی، تو وہ "اردو والا سب و شتم" نہیں تھا، بلکہ اس سے مراد حضرت علیؓ پر اعتراض کرنا اور ان کی غلطی سے اپنی برارت کا اظہار تھا، اس سے زاید کچھ نہیں" اور دوسری طرف صاحب موصوف اس بات کو ثابت کرنے پر بڑا زور لگا چکے ہیں کہ جن راویوں نے حضرت علیؓ پر سب و شتم والی روایات بیان کی ہیں وہ سب امیر معاویہؓ کے جانی دشمن، کٹے اور جلے بھنے رافضی اور دروغ باف ہیں۔ اگر سارے سب و شتم کا حاصل اور مفاد و مآل بس یہ ہے کہ امیر معاویہؓ حضرت علیؓ پر اعتراض فرما دیتے تھے تو اس کے لیے راویوں کو لتاڑنے اور ان کے لتے لینے کی کیا ضرورت ہے؟ بالخصوص جب کہ ان واقعات کو اکثر اور بالتصریح بیان کرنے والے نہایت عادل، ثقہ اور سُنی راوی ہیں۔ پھر یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ حضرت علیؓ پر جس سب و شتم کا ذکر بار بار حدیث اور تاریخ کی کتابوں میں آیا ہے، اگر اس کا مفہوم صرف یہ ہے کہ کوئی ایک آدھ غیر محتاط لفظ امیر معاویہؓ کی زبان سے نکل گیا ہو، جیسا کہ عثمانی صاحب ہمیں باور کرانا چاہتے ہیں، تو اس شدید نکیر و احتجاج کی کیا توجیہ کی جا سکتی ہے اور اُسے کس طرح حق بجانب کہا جا سکتا ہے جو بعض جلیل القدر اصحاب کی طرف سے اس کے خلاف صادر ہوا؟ مثال کے طور پر حضرت سعدؓ ہی کے واقعہ کو لیجیے۔ میں نے البدایہ سے جو روایت نقل کی تھی اس میں یہ الفاظ ہیں کہ حضرت امیر معاویہؓ نے حضرت سعدؓ کو اپنے پاس بٹھایا، پھر حضرت علیؓ کی برائی اور عیب چینی شروع کر دی (فوقع فیہ)۔ اس پر حضرت سعدؓ نے فرمایا کہ آپ نے مجھے گھر پر بلایا اور پھر علیؓ کو برا بھلا کہنا شروع کر دیا (وقعت فی علی تشتمہ)۔ پھر حضرت سعدؓ نے حضرت علیؓ کے

فضائل ومناقب بیان کیے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی تھے۔ اس کے بعد حضرت سعدؓ وہاں سے دامن جھاڑتے ہوئے اور یہ کہتے ہوئے اٹھ کر چل دیے کہ میں آئندہ کبھی بھی آپ کے ہاں نہیں آؤں گا۔ اب کیا کوئی شخص اس بات پر یقین کر سکتا ہے کہ حضرت سعدؓ امیر معاویہؓ کے محض ایک آدھ غیر محتاط لفظ یا معمولی اعتراض پر اس حد تک غضبناک ہوئے ہوں گے؟ پھر فتح الباری، مناقب علی کی شرح میں حضرت سعدؓ کا قول مسند ابی یعلیٰ سے یوں مروی ہے کہ اگر میرے سر پر آرہ رکھ کر مجھے سبِ علیؓ کے لیے کہا جائے تو میں ابد تک یہ کام نہیں کروں گا۔ کیا اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ پر سب وشتم بس ذرا سا اظہار اختلاف و اعتراض ہے؟

سبِ علیؓ کا مفہوم اور اس کی مثالیں

امّ المومنین حضرت امّ سلمہؓ نے اس بُری رسم پر متعدد مرتبہ نفرت وملامت کا اظہار فرمایا۔ ایک حوالہ ابوزہرہ صاحب کی کتاب سے اوپر نقل ہو چکا ہے۔ ایک دوسرا حوالہ میں پہلی بحث میں مسند احمد کا دے چکا ہوں کہ حضرت امّ سلمہؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر برسرِ منبر سب وشتم کیوں ہو رہا ہے؟ سننے والوں نے حیرت سے پوچھا کہ کہاں اور کیسے؟ تو آپ نے جواب دیا کہ کیا حضرت علیؓ پر سب وشتم نہیں ہو رہا جو آنحضورؐ پر سب وشتم کے مترادف ہے کیونکہ آنحضورؐ علیؓ سے محبت کرتے تھے اور میں اس کی گواہ ہوں؟ پھر میں نے سنن ابی داؤد اور مسند احمد کی روایات نقل کی تھیں جن میں مذکور ہے کہ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ جب وہ کوفہ میں امیر معاویہؓ کے عامل تھے، تو ان کی موجودگی میں مسجد کے اندر سبِ علی کا ارتکاب ہوتا تھا اور حضرت مغیرہؓ بھی اس میں شریک تھے جس پر حضرت سعیدؓ بن زید نے سخت صدائے احتجاج بلند کی کہ یہ کیا ہو رہا ہے اور اس رسمِ بد کو بند کیوں نہیں کیا جاتا؟ اب ان ساری تصریحات سے مدیر البلاغ اگر آنکھیں میچ کر بس یہ کہتے رہیں کہ عربی والا سب اور ہے، اردو والا اور ہے اور یہ محض ذرا سا اظہارِ اختلاف تھا، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ امّ المومنینؓ اور عشرہ مبشرہ میں شامل ان دونوں اصحابِ رسول نے خواہ مخواہ اور بیجا بات کا بتنگڑ بنایا، ورنہ امیر معاویہؓ اور ان کے گورنروں کا تو سرے سے کوئی قصور ہی نہ تھا۔

وہ بس اتنی بات کہتے تھے کہ حضرت علیؓ قاتلینِ عثمان سے قصاص لینے میں مداہنت برت رہے ہیں اور "اتنی سی بات تھی جسے افسانہ کر دیا"! اب اگر عثمانی صاحب سے ہم یہ پوچھیں کہ حضرت، کیا آپ کی نگاہ میں صحابیت کا شرف صرف حضرت معاویہؓ ہی کو حاصل تھا، اور ام المومنینؓ اور اکابر صحابہ کی ان کے مقابلہ میں کوئی حیثیت نہ تھی تو وہ اس کا کیا جواب دیں گے؟ دوسروں پر توہین صحابہ کا الزام رکھنے والے کبھی خود بھی سوچ لیں کہ وہ صحابہ کا کیا احترام فرماتے ہیں۔

جہاں تک امیر معاویہؓ کے گورنروں کے فعل سب کا تعلق ہے، اُسے مدیر البلاغ نے یہ کہہ کر صاف کر دینے کی کوشش کی ہے کہ "مولانا نے صرف دو روایتوں کا حوالہ دیا تھا جن میں سے ایک میں گورنر کوفہ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کا ذکر ہے لیکن اس کے راوی اول تا آخر شیعہ ہیں اور دوسری روایت جو مروان (عامل مدینہ) کے متعلق تھی، اس کو یوں اڑا دیا ہے کہ بخاری میں تو صرف یہ ذکر ہے کہ مروان حضرت علیؓ کو ابو تراب کہتا تھا۔ یہ احمقانہ تعریض ہو سکتی ہے مگر اسے گالی نہیں کہا جا سکتا"۔ میں کہتا ہوں کہ طبری والی روایت کے راوی اگر شیعہ ہیں تو کیا ابن ماجہ، سنن ابی داؤد اور مسند احمد والی روایات کے راوی بھی شیعہ ہیں یا جھوٹے ہیں جو شیعوں کی بہ نسبت زیادہ صراحت کے ساتھ فعل سب و شتم اور اس کے خلاف شدید ردِعمل کو بیان کر رہے ہیں؟ باقی رہا مروان کا قصہ تو اس کے متعلق البدایہ کی جس روایت کا حوالہ "خلافت و ملوکیت" میں دیا گیا تھا، اس میں یہ الفاظ موجود ہیں کہ "جب مروان مدینے میں حضرت معاویہؓ کا گورنر تھا تو وہ ہر جمعہ کو منبر پر کھڑے ہو کر حضرت علیؓ پر سب و شتم کیا کرتا تھا"۔ اس پر البلاغ میں لکھا گیا تھا کہ مروان حضرت علیؓ کی شان میں کچھ نازیبا الفاظ استعمال کرتا تھا مگر تاریخی روایتوں میں سے کسی میں ان کا ذکر نہیں۔ یہ دعویٰ غلط ہے۔ تاریخ الخلفاء امام سیوطی اور تطہیر الجنان (ابن حجر مکی) صفحہ ۱۵۲ پر یہ روایت مذکور ہے کہ مروان جمعہ میں حضرت علیؓ اور اہل بیت کو جس

لہ صحیح احادیث میں وارد ہے: سباب المسلم فسوق ..... من اکبر الکبائر ان یسب الرجل والدیہ.. ..... ان احادیث میں وہ مفہوم کسی طرح کھپ نہیں سکتا جو عثمانی صاحب لینا چاہتے ہیں اور نہ معمولی اظہارِ اختلاف کو اکبر الکبائر کہا جا سکتا ہے۔

طرح گالیاں دیتا تھا، اس سے تنگ آکر حضرت حسن علین اقامتِ جمعہ کے وقت مسجد میں آتے تھے، پہلے تشریف نہ لاتے تھے۔ آخر مروان نے ایک قاصد بھیج کر گالی دی جس میں دیگر سب و شتم کے علاوہ حضرت حسنؓ کو یہ بھی کہا گیا کہ "تیری مثال خچر کی سی ہے جس سے پوچھا جائے کہ تیرا باپ کون ہے تو وہ کہے کہ میری ماں گھوڑی ہے ......"[1] ظاہر ہے کہ اس بدزبان نے جسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ملعون اور وزغ ابن وزغ کہا اور جسے شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے طرید ابن طرید لکھا) اس نے حضرت حسنؓ کو خچر سے، سیدۃ النساء حضرت فاطمہؓ کو گھوڑی سے اور حضرت علیؓ کو گدھے سے تشبیہ دی۔ (نعوذ باللہ من ذالک) اس روایت کے رجال کو ابن حجر نے ثقات قرار دیا ہے۔ اس کے بعد بھی اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ معلوم نہیں مروان نے کیا نازیبا الفاظ استعمال کیے، تو اس پر حیف صد ہزار حیف ہے۔ میں پھر بھی یہ مانتا ہوں کہ امیر معاویہؓ تو ایسی غلیظ گالیاں ہرگز نہ دیتے ہوں گے، لیکن مروان جیسے لعنت زدہ اور زیاد جیسے مجہول النسب گورنر بھی کیا کسی حد پر جاکر رُکتے ہوں گے؟ زیاد ہی کی گندی گالیوں کے خلاف حضرت حجرؓ بن عدی نے احتجاج کیا تھا جس پر ان کے خلاف بغاوت کا بناوٹی مقدمہ بنا کر انہیں سزائے موت دی گئی۔

"ابوتراب" کے لفظ کا تحقیر آمیز استعمال

بہر کیف جو روایات مروان کے سب و شتم کی تفصیل بتاتی ہیں انہیں نظر انداز کرتے ہوئے مدیر البلاغ بس یہ بات دہراتے چلے جارہے ہیں کہ صحیح بخاری کی ایک حدیث سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ مروان حضرت علیؓ کو ابوتراب کہتا تھا اور وہ زیادہ سے زیادہ اس لفظ کو حقیقی معنی یعنی "مٹی کا باپ" یا "مٹی والا" کے معنی میں استعمال کرتا ہوگا۔ لیکن انصاف کے کسی بھی قاعدے سے اسے سب و شتم نہیں کہا جاسکتا۔ یہ "انصاف کے قاعدے" جو مروان کے حق میں وضع کیے جارہے ہیں ان کا جواب تو میں بڑی اچھی طرح دے سکتا ہوں مگر اس طرح بات بڑھ جائے گی، اس لیے سردست میں کلام کو اسی لفظ "ابوتراب" ہی تک محدود

---

[1] تطہیر الجنان کی پوری عبارت آگے "عدالت صحابہؓ" کی بحث میں منقول ہے۔

رکھتا ہوں۔ پس سبِّ علیؓ پر گزشتہ بحث میں یہ امر واضح کر چکا کہ مروان اور دیگر حامیانِ بنی امیہ طنز وطعن کے انداز میں حضرت علیؓ اور ان کے رفقاء کو "ترابیہ" کے نام سے پکارتے تھے۔ چنانچہ حضرت حجرؓ کے متعلق زیاد نے امیر معاویہؓ کو لکھا تھا کہ "اس ترابیہ سبائیہ گروہ کے طاغوتوں نے امیر المومنین کی مخالفت کی ہے"۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مروان اور زیاد وغیرہ ابوتراب اور ترابیہ کے الفاظ کو اس طریق پر استعمال کرتے تھے جو تنابز بالالقاب کی تعریف میں آتا ہے۔ پھر جس لفظ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بطورِ محبت ومنقبت کے ادا فرمایا ہو، اس میں سے طنز وتمسخر کا پہلو پیدا کرنا تو سب وشتم بلکہ اس سے بھی بڑھ کر اور شدید تر جرم ہے کیونکہ یہ اُس ذات اقدس کے نطق مبارک پر بالواسطہ طعن ہے جس سے عشق ومحبت ہر مسلمان کا دین وایمان ہے۔ حافظ ابن کثیر البدایہ، جلد، صفحہ ۳۴۳ پر لکھتے ہیں:

کان بعض بنی امیہ یعیب علیا بتسمیتہ ابا تراب وھذا الاسم انما سماہ بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کما ثبت فی الصحیحین۔

"بنو امیہ کے بعض افراد حضرت علیؓ کی کنیت ابوتراب کی وجہ سے آپ کی عیب چینی کرتے تھے حالانکہ یہ کنیت تو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عطا فرمائی تھی جیسا کہ صحیحین سے ثابت ہے"۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عطا فرمودہ اس محبت آمیز لقب میں مروان اور دوسرے بنو امیہ جس طرح معنوی تحریف کرتے تھے اسے مدیر البلاغ ایک معمولی بات قرار دے رہے ہیں۔ لیکن ان مروانیوں کی معنوی ذریت آج بھی ہمارے ہاں موجود ہے اور وہ اس لقب "ابوتراب" کو اب تک نشانۂ تضحیک بنا کر حضرت علیؓ اور آپ کے پاکیزہ خانوادہ پر سب وشتم کی مشق کر رہی ہے۔ لہٰذا بازار لاہور میں ایک شخص ابویزید بٹ[1] نے محبینِ صحابہؓ کے

---

[1] غالباً اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے محمود احمد عباسی نے فخریہ کہا ہے کہ میری تبلیغ وتحریک سے لوگ اتنے متاثر ہوئے ہیں کہ انہوں نے اپنے بیٹوں کا نام یزید اور اپنی کنیت ابویزید رکھنی شروع کر دی ہے۔

نام سے ایک جمعیت بنا رکھی ہے۔ اس نے ایک کتابچہ "بنو ہاشم اور بنو امیہ کی قرابت داریاں" کے نام سے چھاپا ہے۔ اس کے ص ۱۵-۱۶ کی درج ذیل عبارت پڑھیے:

"ذرا نگاہِ تقدس سے پردہ ہٹا کر نگاہِ تدبر سے غور فرمائیں کہ حضورؐ کی صاحبزادی کو تکالیف کس نے پہنچائیں۔ آخر سیدنا علیؓ سارا دن کیا کرتے تھے۔ جو خاوند گھر میں کچھ کما کر نہ لائے، اپنی بیوی کے کام کاج میں ہاتھ نہ بٹائے، بیوی اور اولاد کی کفالت نہ کر سکے اور بقولِ حضرت امام محمد باقر رسول اللہ سے کیے ہوئے وعدے کے خلاف لکڑیاں لانا، پانی بھرنا اور بیرون خانہ کا کام بھی جناب سیدہ فاطمہ بنت محمد رسول اللہ کے ذمّے ڈال دے تو اندازہ لگائیں جناب سیدہ اور خود رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کو ان ہاشمی داماد سے کیا سکھ ملا ہوگا...... جب رسولِ خدا نے فاطمہؓ کو اس حال میں دیکھا، آنسو چشم ہائے مبارک سے رواں ہوئے اور فرمایا اے دختر گرامی تلخی ہائے دنیا کی حلاوت چکھو (یعنی سیدنا علیؓ تمہیں جو دکھ دے رہے ہیں، انہیں برداشت کرو)۔..... سبائی مفسرین کی روایات سے معلوم ہوتا ہے چونکہ سیدنا علیؓ کوئی کام کاج نہیں کرتے تھے اسی لیے حضور انہیں ابوتراب (یعنی مٹی کا؟) بار بار کہہ کر خطاب کرتے تھے۔ ...... بار بار ابوتراب اس لیے فرماتے تھے کہ یہ کوئی کام کاج نہ کرتے تھے اور گھر میں پڑے رہتے تھے۔"

یہ پورا رسالہ اس طرح کے ہفوات سے لبریز ہے اور اس میں جگہ جگہ مروان کو رضی اللہ عنہ اور یزید کو سیدنا یزید رضی اللہ عنہ لکھا گیا ہے۔ اس، بنو یزید نے اس طرح کی خرافات پر مشتمل متعدد کتابیں شائع کی ہیں۔ مدیر البلاغ صرف اسی ایک اقتباس کو پڑھ کر مجھے بتائیں کہ کیا اب بھی انہیں اس پر اصرار ہے کہ ابوتراب کے لفظ سے کوئی شخص سب و شتم کا کام نہیں لے سکتا اور اسے کسی بھی قاعدے سے سب و شتم کی بوچھاڑ یا گالی نہیں کہا جا سکتا؟

کیا حضرت علیؓ بھی سب و شتم کرتے تھے؟

حضرت علیؓ پر سب و شتم کے ثبوت میں جو روایات اور جو دلائل میں نے پیش کیے تھے

ان کے جواب میں عثمانی صاحب نے بعض ایسے اقتباسات نقل کیے ہیں جن میں یہ بیان ہے کہ حضرت علیؓ کے ساتھی بھی حضرت عثمانؓ اور امیر معاویہؓ کی بدگوئی کرتے تھے اور حضرت علیؓ نے حضرت معاویہؓ اور حضرت عمروؓ بن عاص کو بدترین مرد بلکہ ان کے ایمان تک کو مشکوک بتایا۔ آخر میں سب کچھ نقل کر دینے کے بعد "البلاغ" میں یہ لکھ دیا گیا ہے کہ ہم تو ایسی بیشتر روایتوں کو ان کی سند کے ضعف کی بنا پر صحیح نہیں سمجھتے لیکن مولانا مودودی اور غلام علی صاحب جو تاریخی روایات کو بے چون وچرا مان لینے کے قائل ہیں وہ بتائیں کہ ان روایات کی بنا پر کوئی شخص اگر حضرت علیؓ پر بھی سب وشتم کا الزام قطعیت کے ساتھ لگا دے تو اس کا کیا جواب ہوگا۔

اس کا جواب دینے کو تو بڑا مفصل ومدلل دیا جا سکتا ہے۔ مگر میں اب قطع بحث کے لیے صرف یہ کہوں گا کہ ہم ہر قسم کی تاریخی روایات کو بے چون وچرا مان لینے کے ہرگز قائل نہیں ہیں۔ لیکن ہم اس بات کے قائل بھی نہیں ہیں کہ کسی صحابی کی کوئی غلطی اگر صحت نقل کے ساتھ احادیث وآثار یا تاریخ میں مروی ہو تو اُسے بھی محض اس دلیل کی بنا پر رد کر دیا جائے کہ اس سے صحابہ کرام اور ان کے احترام پر حرف آتا ہے یا پھر ان روایاتِ صحیحہ کے انکار کی راہ اس طرح ہموار کی جائے کہ ایک صحابی کی خطا کو کالعدم قرار دینے کے لیے بعض ضعیف و مکذوب روایات کے ذریعے سے دوسرے صحابی کو بھی اسی طرح کی خطا کا مورد ٹھہراتے ہوئے آخر میں یہ کہہ دیا جائے کہ صحیح اور غلط روایات سب پھینک دینے کے قابل ہیں۔ میری پوری بحث کو سامنے رکھ کر ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ سب علیؓ کو ثابت کرنے میں میرا اصل انحصار صحیح مسلم، سُنن ترمذی، سُنن ابی داؤد، ابن ماجہ اور مسند احمد پر ہے جو بالاجماع حدیث کی صحیح ترین کتابیں ہیں۔ علماء ومؤرخین جن کے اقوال میں نے نقل کیے ہیں وہ بھی بالاتفاق ائمہ اہل سنت ہیں جو یہ کہہ رہے ہیں کہ امیر معاویہؓ کے عہد میں حضرت علیؓ اور اہل بیت پر سب وشتم کا آغاز ہوا جو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے دَور تک منبروں پر جاری رہا۔ اس کے بالمقابل جناب محمد تقی صاحب پلڑا برابر کرنے کے لیے یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ حضرت علیؓ بھی اسی طرح سب وشتم کرتے تھے مگر اس کے ثبوت میں پیش کر رہے ہیں ابن جبیب

کی المحبّر کی ایک عبارت کو جس میں یہ ذکر ہے کہ حضرت علیؓ کے ساتھی حضرت عثمانؓ کی بدگوئی کرتے تھے۔ تاہم میں اس روایت کی تردید ضروری نہیں سمجھتا۔ یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ بعض حضرات صحابہ نے حضرت علیؓ سے عدم تعاون یا مزاحمت کا رویّہ اختیار کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت علی قاتلینِ عثمان یا حضرت عثمان کو بُرا بھلا کہنے والوں کی سرکوبی نہ کر سکے، لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ حضرت علیؓ اس مذموم روش کی حوصلہ افزائی یا اُسے گوارا کرتے تھے ویسے تو کوفہ کی مسجد میں خارجی خود انہیں گالیاں اور قتل کی دھمکیاں دیتے رہتے تھے اور آپ اسے نظر انداز کرتے تھے مگر جس کسی نے آپ کے سامنے حضرت عثمانؓ یا حضرت معاویہؓ کی بدگوئی کی، آپ نے سختی سے اس پر ٹوکا۔

دوسری روایات عثمانی صاحب نے ابن جریر طبری کی نقل کی ہیں۔ ان میں بلاشبہ حضرت علیؓ کے نامناسب الفاظ مذکور ہیں جو انہوں نے حضرت معاویہؓ یا بعض دوسرے اصحاب کے لیے استعمال کیے ہیں۔ مَیں معصوم عن الخطاء حضرت علیؓ کو سمجھتا ہوں نہ امیر معاویہؓ کو۔ حضرت علیؓ بھی بہرحال انسان تھے۔ ان کے مقابلے میں مخالفت ومحاربت کی جو روش اختیار کی گئی اس کے نتیجے میں حضرت علیؓ کے دل کا ملول ومکدّر ہو جانا قدرتی بات ہے اور ان کا یہ کہہ دینا کہ "معاویہؓ کا کوئی اسلامی کارنامہ نہیں اور وہ اسلام میں بادلِ ناخواستہ داخل ہونے سے پہلے اللہ اور اس کے رسول کے دشمن تھے اور طلقاء میں سے تھے" یہ ایک ناخوشگوار جوابی ردّ عمل ہے۔ اگر اسے سبّ وشتم سمجھا جائے تو اس کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد گرامی بھی سامنے رکھا جائے جو صحیح مسلم اور دوسری کتبِ حدیث میں مروی ہے کہ:

المتسابان ما قالا فعلی البادی منهما ما لم یعتد المظلوم۔

"دو آدمی ایک دوسرے کی بدگوئی کرتے ہوئے جو کچھ بھی کہیں، اس کا بوجھ ابتدا کرنے والے پر ہے جب تک کہ مظلوم حد سے نہ بڑھے"

اب بربنائے انصاف ہر شخص خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ اس قضیے میں ابتدا کن کی طرف سے ہوئی اور فریق ثانی نے جواباً جو کچھ کیا وہ فریق اوّل سے زائد تھا یا اس سے کمتر تھا؟ اسی سلسلے میں مدیرِ "البلاغ" نے البدایہ کے حوالے سے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت حجرؓ بن عدی

اوران کے ساتھی حضرت عثمان کی بدگوئی کرتے تھے۔ حضرت حجرؓ کا موقف جو کچھ بھی تھا، اس پر تو تفصیلاً آگے چل کر بحث ہوگی۔ یہاں میں صرف یہ واضح کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ حضرت حجرؓ نے جو کچھ حضرت علی کی شہادت کے بعد کیا اور جو کچھ حضرت حجرؓ کے ساتھ کیا گیا اس کی ذمہ داری سے تو حضرت علیؓ بری ہیں۔ تاہم حضرت علیؓ کی زندگی میں اگر ان کے علم میں کوئی ایسی بات آئی ہے تو آپ نے فوراً اس پر ٹوکا ہے۔ چنانچہ ابو حنیفہ دینوری اپنی تاریخ الاخبار الطوال کے صفحہ ۱۶۵ پر بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت علیؓ کو معلوم ہوا کہ حضرت حجرؓ اہلِ شام کی بدگوئی کر رہے ہیں۔ حضرت علیؓ نے انہیں پیغام بھیج کر اس فعل سے منع کیا اور باز رہنے کی ہدایت کی۔ انہوں نے کہا کہ: امیر المومنین، کیا ہم حق پر اور وہ باطل پر نہیں ہیں؟ آپ نے فرمایا: ہاں، مگر میں تمہارے لیے ناپسند کرتا ہوں کہ تم لعن طعن کرو۔

اس کے بعد مولانا محمد تقی صاحب نے البدایہ جلد ۷، صفحہ ۲۵۰ کے ایسے اقوال کا ذکر بھی ضروری سمجھا ہے کہ حضرت علیؓ نے امیر معاویہؓ کے ایمان تک کو مشکوک بتایا، حالانکہ ابن کثیر نے خود ان اقوال کی تردید کی ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ جن اقوال کی ناقل نے خود تکذیب کر دی ہے ان کے بیان کی کیا حاجت تھی؟ ابن کثیر نے تو انہیں نقل کرنے کے بعد یہ لکھ دیا کہ:

وھٰذا عندی لا یصح عن علی۔

"میرے نزدیک ان کی نسبت حضرت علیؓ سے صحیح نہیں۔"

لیکن محمد تقی صاحب نے ان روایات کے ساتھ دوسری بہت سی روایات کو بھی لپیٹ میں لیتے ہوئے یہ فرما دیا کہ ہم تو ان جیسی بیشتر روایتوں کو صحیح نہیں سمجھتے۔ گویا کہ یہ تاثر دلانا مقصود ہے کہ جو روایتیں ہم نے دی ہیں اور جن کی ابن کثیر نے تکذیب کی ہے، سب ایک درجے میں ہیں۔ ہم گویا سب کو بے چون و چرا مان لینے کے قائل ہیں اور آپ سب کو یا اکثر کو ناقابلِ اعتبار، قطعی جھوٹ اور افترا سمجھتے ہیں۔ یہ خلطِ مبحث کا جو انداز مدیر البلاغ اختیار کر رہے ہیں بعینہٖ یہی انداز منکرینِ حدیث اور ناصبیت کے علمبردار اختیار کرتے ہیں وہ چند جھوٹی روایتوں کو لیتے ہیں اور ان کی آڑ میں جس صحیح و واضح حدیث کا چاہتے ہیں انکار کر دیتے ہیں۔

مدیر البلاغ چونکہ بڑے شد ومد کے ساتھ اس بات کے مدعی ہیں کہ جن احادیث و روایات میں سبِّ علی کا ذکر ہے، اس سے مراد بس حضرت علیؓ کی شان میں کچھ غیر محتاط الفاظ کا استعمال ہے، اس لیے میں یہاں سنن ابن ماجہ کی وہ حدیث پیش کیے دیتا ہوں جو اس کے ابواب فضائل اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ان الفاظ میں مروی ہے اور جس کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔

عن سعد ابن ابی وقاص قال قدم معاویة فی بعض حجاته فدخل علیه سعد فذکروا علیا فنال منه فغضب سعد۔

"حضرت سعد ابن ابی وقاص سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ امیر معاویہؓ ایک حج کے موقع پر آئے تو حضرت سعدؓ ان کے پاس گئے۔ وہاں حضرت علیؓ کا ذکر آیا تو امیر معاویہؓ نے ان کی بدگوئی کی۔ اس پر حضرت سعدؓ غضبناک ہو گئے ...... (اس کے بعد حضرت سعدؓ نے حضرت علیؓ کے وہی فضائل بیان کیے جو دوسری روایات میں مذکور ہیں)۔"

میں نے یہاں نال منه کا ترجمہ بدگوئی کیا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ مولانا عثمانی صاحب فرمائیں کہ بدگوئی کا لفظ سخت ہے لیکن وہ خود ملاحظہ فرمالیں کہ اپنی کتاب میں ص۱۱۲ پر انہوں نے بھی حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کے متعلق "بدگوئی" کا لفظ لکھا ہے جو ینالون منه کا ترجمہ ہے۔ اب ناپ تول کے پیمانے دو دو تو نہیں ہونے چاہئیں کہ ایک حضرت معاویہؓ کے لیے ہو اور ایک حضرت حجرؓ کے لیے ہو۔

مشہور مؤرخ احمد بن یحیٰی البلاذری اپنی کتاب انساب الاشراف میں لکھتے ہیں:۔

لما قدم بسر بن ابی ارطاة البصرة وکان معاویة بعثه لقتل من خالفه واستحیاء من بایعه، صعد المنبر فذکر علیا بالقبیح وشتمه وتنقصه، ثم قال ایها الناس انشدکم باللہ اما صدقت؟ فقال ابوبکرة انك تنشد عظیما واللہ ما صدقت وما بررت فامر بابی بکرة فضرب حتی غشی علیه۔

"جب بُسر بن ابی ارطاۃ بصرہ میں پہنچا اور معاویہؓ نے بُسر کو اس لیے بھیجا تھا کہ وہ اُن کے مخالفین کو قتل کرے اور ان کی بیعت کرنے والوں کو زندہ رہنے دے تو بُسر نے منبر پر چڑھ کر علیؓ کا ذکر بُرے الفاظ میں کیا، ان کی بدگوئی اور تنقیص کی۔ پھر کہنے لگا "اے لوگو تمہیں خدا کی قسم کیا مَیں نے سچ کہا؟" حضرت ابوبکرہؓ نے جواب دیا "تم بہت بڑی ذات کی قسم دلا رہے ہو، خدا کی قسم تم نے نہ سچ کہا، نہ نیکی کا کام کیا۔ بُسر نے حضرت ابوبکرہؓ کو مارنے کا حکم دیا حتیٰ کہ وہ مار سے بیہوش ہو گئے۔"

(انساب الاشراف صفحہ ۴۹۰، جلد اول، دار المعارف، مصر)

بُسر بھی امیر معاویہؓ کا عامل تھا اور اس کے ظلم وستم کے واقعات سارے مؤرخین نے بیان کیے ہیں۔ اب یہاں بلاذریؒ صاف بیان کر رہے ہیں کہ اس نے منبر پر چڑھ کر حضرت علیؓ کا ذکر قبیح طریق پر کیا، آپ پر سب وشتم کیا اور آپ کی توہین وتحقیر کی اور ٹوکنے والے صحابی کو مار مار کر بے ہوش کر دیا۔ اتنی تصریحات کے بعد اس بات کی گنجائش کیسے نکل سکتی ہے کہ ساری سب وشتم والی روایات کو کالعدم یا بالکل معمولی اظہارِ اختلاف پر محمول کر دیا جائے۔

سلسلہ سب وشتم کی طوالت

پھر یہ بات مَیں پہلے بھی کہہ چکا ہوں کہ حضرت علیؓ پر سب وشتم (اور اس کے جواب میں اگر کچھ ہوتا ہے تو وہ بھی) حضرت علیؓ کی زندگی تک محدود رہتا، تب بھی اس فعل کے صدور کو قابلِ اغماض سمجھا جا سکتا تھا۔ کیونکہ جب تلواریں نیام سے باہر آ چکی ہوں اور معرکہ خونچکاں گرم ہو چکا ہو، اس وقت زبانوں کا بالکل خاموش رہنا محالات میں سے تھا۔ لیکن حضرت علیؓ کی شہادت، بالخصوص حضرت حسنؓ کی امیر معاویہؓ کے مقابلے میں خلافت سے دست برداری کے بعد اس مہم کو یک طرفہ جاری رکھنے کا آخر کیا جواز ہو سکتا تھا؟ مَیں متعدد حوالوں کے ذریعے سے یہ بات ثابت کر چکا کہ حضرت حسنؓ نے شرائطِ صلح میں سے ایک شرط یہ لکھوائی تھی کہ ہمارے والد ماجد اور ہمارے گھرانے پر سب وشتم کا سلسلہ بند ہو یا کم از کم ہمارے سامنے ایسا نہ ہو۔ یہ شرط طے ہو گئی مگر افسوس کہ اس کی پابندی نہ ہو سکی اور جیسا کہ مؤرخ ابوالفداء اور دوسرے سب مؤرخین نے بیان کیا ہے، سب وشتم کی مہم باقاعدہ سرگرمی کے ساتھ دوبارہ اس وقت

شروع ہوئی جب امیر معاویہؓ کا کامل تسلط ہو چکا تھا اور بظاہر کوئی اختلاف فضا میں موجود نہ رہا۔ سارے مؤرخ اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ حضرت حسنؓ اور ان کے بھائیوں کی روش امیر معاویہؓ کے ساتھ ہمیشہ بڑی مصالحانہ رہی۔ مدیر البلاغ کو بھی اس کا اعتراف ہے اور انہوں نے جابجا یہ لکھا ہے کہ حضرت حجرؓ نے جب حضرات حسنینؓ کو امیر معاویہؓ کے خلاف اٹھنے پر اکسایا تو انہوں نے ہرگز اس کی حوصلہ افزائی نہ کی اور اسی طرح محمد بن حنفیہ نے یزید کی عدم اطاعت پر لوگوں کو ٹوکا اور کہا کہ وہ بھلے آدمی ہیں۔ اس ساری صورتِ حال کے بعد اس سب وشتم کی مہم کا جاری رہنا اتنا افسوسناک بلکہ دردناک ہے کہ بیان میں نہیں آسکتا۔ مدیر البلاغ اگر چاہیں تو اس سارے سلسلے کا انکار کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ محض تاریخی روایات ہی کا نہیں احادیثِ صحیحہ کا بھی انکار ہوگا۔ "اردو والے سب وشتم" اور "عربی والے سب وشتم" کی اقسام بیان کرنے سے بھی کام نہیں چلے گا۔ مثلاً سنن ابی داؤد، کتاب اللباس میں ایک حدیث ہے کہ حضرت حسنؓ کی وفات پر حضرت مقدامؓ بن معدیکرب نے جب انا للہ وانا الیہ راجعون کہہ کر اظہار افسوس کیا تو اس پر حضرت امیر معاویہؓ نے تعجب کا اظہار فرمایا اور ان کے ایک خوشامدی نے کہا کہ حسنؓ تو ایک انگارہ تھا جسے اللہ نے بجھا دیا۔ اس پر حضرت مقدامؓ نے جو کچھ فرمایا اور شارحین حدیث نے جو کچھ لکھا، وہ بھی میں آگے نقل کر دوں گا۔ ایسی مثالیں صحیح احادیث سے مزید بھی پیش کی جا سکتی ہیں مگر ایسی دراز نفسی و تلخ نوائی کا حاصل معلوم!

شاہ اسماعیل شہید کی تصریح

میں نے حکایات الاولیاء کے حوالے سے جو واقعہ نقل کیا تھا، اس کے متعلق مدیر البلاغ کہتے ہیں کہ اس میں حضرت شاہ شہیدؒ نے شیعہ حضرات کو الزامی جواب دیا ہے لہٰس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت شاہ شہیدؒ کا نظریہ یہی تھا۔ سبحان اللہ کیا عجیب توجیہ ہے! حکایات الاولیاء میں مولانا تھانوی نے جو کچھ فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ "مولانا شہیدؒ نے سبحان علی خاں (شیعہ) سے کہا کہ بتاؤ حضرت امیر معاویہؓ پر حضرت علیؓ کے دربار میں تبرا ہوتا تھا؟ اس نے کہا "نہیں، حضرت علیؓ کا دربار ہجو گوئی سے پاک تھا۔" شاہ شہیدؒ نے پھر پوچھا کہ "حضرت معاویہؓ کے یہاں حضرت علیؓ پر تبرا ہوتا تھا؟" اس نے کہا "بے شک ہوتا تھا۔" اس پر مولانا شہیدؒ نے فرمایا کہ "اہل سنت الحمد للہ حضرت علیؓ کے مقلد ہیں اور روافض حضرت معاویہؓ کے۔" اگرچہ

پہلے دو سوالات کے جوابات پر شاہ شہیدؒ کا خاموش رہنا ہی ظاہر کر رہا ہے کہ وہ خود اسے تسلیم کرتے ہیں کہ امیر معاویہؓ پر حضرت علیؓ تبرا نہیں کرتے تھے مگر حضرت علیؓ پر امیر معاویہؓ کے ہاں تبرا ہوتا تھا۔ لیکن بعد میں دوبارہ جب انہوں نے فرمادیا ہم اہل سنت حضرت علیؓ کے مقلد ہیں جو تبرا نہیں کرتے تھے اور روافض حضرت معاویہؓ کے مقلد ہیں جن کے یہاں تبرا ہوتا تھا تو پھر شاہ شہید کے "نظریہ" میں کیا شبہ رہا۔ کیا عثمانی صاحب کے نزدیک شاہ شہید اہل سنت میں شامل نہ تھے؟ اسی طرح شاہ شہیدؒ کے جواب کو الزامی جواب کیسے کہا جا سکتا ہے؟ الزامی جواب تو یہ ہوتا کہ وہ عثمانی صاحب کی طرح کہتے کہ چلیے، اگر امیر معاویہؓ سب و شتم کرتے تھے تو حضرت علیؓ بھی کرتے تھے، اس لیے معاملہ برابر سرابر ہو گیا۔

آخر میں مولانا محمد تقی صاحب فرماتے ہیں کہ ملک صاحب نے ماضی قریب کے بعض مصنفین کی عبارتیں بھی پیش کی ہیں کہ انہوں نے بھی وہی باتیں لکھی ہیں جو مولانا مودودی صاحب نے لکھی ہیں لیکن یہ بات کسی غلطی کے لیے وجہ جواز نہیں بن سکتی کہ وہ ماضی قریب کے بعض دوسرے مصنفین سے بھی سرزد ہوئی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان مصنفین کی ان باتوں کو پہلے بھی آپ نے یا کسی اور نے غلط کہا ہے، یا وہ آج مولانا مودودی کی تائید میں پیش ہونے کی وجہ سے غلط ہو گئی ہیں؟ پھر اگر ان سب حضرات کی یہ باتیں غلط ہیں تو کیا ان کے خلاف بھی آپ نے اس طرح کی محاذ آرائی اور مورچہ بندی کی ہے جس طرح آپ ہمارے خلاف کر رہے ہیں؟ آخر غلط اور صحیح کا معیار صرف آپ کی ذات ہے، کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ مولانا مودودی اور ان جملہ مصنفین کی بات صحیح ہو اور آپ ہی کی بات غلط ہو؟ پھر میں نے ماضی قریب ہی نہیں ماضی بعید کے ایسے بے شمار اصحاب کی عبارتیں نقل کر دی ہیں جن کے علم وفضل اور تقویٰ و تدین سے عثمانی صاحب اور میرے علم و فہم کو وہ نسبت بھی نہیں ہو سکتی جو ذرے کو آفتاب سے ہے۔ مثال کے طور پر آپ نے نہایت تعلّی و تحدّی سے یہ کہا کہ امیر معاویہؓ کے فیصلوں سے اختلاف تو ہو سکتا ہے، لیکن آج تک مولانا مودودی کے سوا کسی نے انہیں بدعت کہنے کی جرأت نہیں کی۔ میں نے اس کے جواب میں متعدد مثالیں ائمہ امت کی پیش کر دیں جنہوں نے امیر معاویہؓ کے ایسے فیصلوں کو بھی بدعت قرار دے دیا

جن کے حق میں شرعی دلیل و تاویل موجود ہے۔ اس کے بعد بھی کیا آپ اپنے موقف پہ جمے رہیں گے اور یہی کہتے رہیں گے کہ امیر معاویہؓ کے کسی فعل کو بدعت کہنے کی جرأت صرف مولانا مودودی ہی نے کی ہے؟

باب

اشتاق زیاد

استلحاقِ زیاد

(۱) مولانا مودودی کی تحریر

گزشتہ باب میں بحث کا خاتمہ سبِ علیؓ کے مسئلے پر ہُوا تھا۔ اس کے بعد اب استلحاقِ زیاد کا مسئلہ زیرِ بحث آتا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا مودودی کی جس تحریر پر اعتراض کیا گیا ہے، وہ درج ذیل ہے:۔

"زیاد بن سُمیّہ کا استلحاق بھی حضرت معاویہؓ کے اُن افعال میں سے ہے جن میں انہوں نے سیاسی اغراض کے لیے شریعت کے ایک مسلّم قاعدے کی خلاف ورزی کی تھی۔ زیاد طائف کی ایک لونڈی سُمیّہ نامی کے پیٹ سے پیدا ہُوا تھا۔ لوگوں کا بیان یہ تھا کہ زمانۂ جاہلیت میں حضرت معاویہؓ کے والد جناب ابوسفیانؓ نے اس لونڈی سے زنا کا ارتکاب کیا تھا اور اس سے وہ حاملہ ہوئی۔ حضرت ابوسفیان نے خود بھی ایک مرتبہ اس بات کی طرف اشارہ کیا تھا کہ زیاد انہی کے نطفہ سے ہے۔ حضرت علیؓ کے زمانۂ خلافت میں وہ آپ کا زبردست حامی تھا اور اس نے بڑی اہم خدمات سرانجام دی تھیں۔ ان کے بعد حضرت امیر معاویہؓ نے اس کو اپنا حامی و مددگار بنانے کے لیے اپنے والد ماجد کی زناکاری پر شہادتیں لیں اور اس کا ثبوت بہم پہنچایا کہ زیاد انہی کا ولد الحرام ہے۔ پھر اسی بنیاد پر اسے اپنا بھائی اور اپنے خاندان کا فرد قرار دے دیا۔ یہ فعل اخلاقی حیثیت سے جیسا کچھ مکروہ ہے وہ تو ظاہر ہی ہے۔ مگر قانونی حیثیت سے بھی یہ ایک صریح ناجائز فعل تھا۔ کیونکہ شریعت میں کوئی نسب زنا سے ثابت نہیں ہوتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا صاف حکم موجود ہے

کہ "بچہ اُس کا ہے جس کے بستر پر وہ پیدا ہوا اور زانی کے لیے کنکر پتھر ہیں"
ام المومنین حضرت ام حبیبہؓ نے اسی وجہ سے اس کو اپنا بھائی تسلیم کرنے
سے انکار کر دیا اور اس سے پردہ فرمایا"

مدیر "البلاغ" نے مولانا مودودی کے اندازِ تحریر کو افسوسناک قرار دیتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ زیاد ابو سفیانؓ کا صحیح النسب بیٹا تھا جو جاہلیت کے نکاح سے پیدا ہوا تھا۔ مدیر موصوف نے سب سے پہلے ابن خلدون کا حوالہ مع ترجمہ نقل کیا ہے۔ ترجمے کے الفاظ یہ ہیں: "سمیہ جو زیاد کی ماں ہے، حارث بن کندہ طبیب کی لونڈی تھی۔ اسی کے پاس اس سے حضرت ابوبکرہ پیدا ہوئے۔ پھر اُس نے اس کی شادی ایک آزاد کردہ غلام سے کر دی تھی اور اس کے یہاں زیاد پیدا ہوا۔ اور ابوسفیان اپنے کسی کام سے طائف گئے ہوئے تھے۔ وہاں انہوں نے سمیہ سے اس طرح کا نکاح کیا جس طرح کے نکاح جاہلیت میں رائج تھے اور اس سے مباشرت کی اور اسی مباشرت سے زیاد پیدا ہوا اور سمیہ نے زیاد کو ابوسفیان سے منسوب کیا۔ خود ابوسفیان نے بھی اس نسب کا اقرار کر لیا مگر خفیہ طور پر" مولانا عثمانی صاحب نے یہ عبارت تو پوری بلا تامل نقل کر دی مگر انہوں نے اس پر غور نہ کیا کہ اس میں ایک طرف تو یہ بیان کیا گیا ہے کہ سمیہ کی شادی غلام سے ہوئی اور اسی غلام کے ہاں زیاد پیدا ہوا اور دوسری طرف یہ بھی بیان ہے کہ سمیہ کا نکاح ابوسفیان سے ہوا جس سے زیاد پیدا ہوا۔ ان دو باتوں میں سے آخر کون سی درست ہے؟ یا دونوں درست ہیں اور دو نکاحوں کے نتیجے میں زیاد نے دو مرتبہ جنم لیا؟ یا ایک نکاح اور ولادت تو علانیہ تھی اور دوسری ولادت دوسرے نکاح کے مانند خفیہ تھی۔ اس معمّہ کو عثمانی صاحب خود ہی حل کر سکتے ہیں۔

جاہلیت کے نکاح

اس میں شک نہیں کہ جاہلیت میں نکاح کے بعض قبیح طریقے بھی رائج تھے اور ہمارے لیے یہ بحث بڑی ناگوار ہے کہ ہم ان کی تفصیل بیان کرنے کے بعد یہ دکھائیں کہ حضرت ابوسفیان کا جو تعلق ایامِ جاہلیت میں زیاد کی والدہ سے قائم ہوا، وہ جاہلیت کے

کسی مزعومہ نکاح کی تعریف میں آسکتا تھا یا نہیں۔ اور اس سے پیدا شدہ اولاد معیارِ جاہلیت کے تحت صحیح النسب تھی یا نہیں۔ لیکن مولانا محمد تقی صاحب اور بعض دوسرے حضرات کو چونکہ اصرار ہے کہ یہ تعلق جاہلیت کی اقسامِ نکاح میں سے ایک تھا، اس لیے میں مجبورًا تفصیل بیان کیے دیتا ہوں۔ بخاری، کتاب النکاح کی ایک روایت سے ثابت ہے کہ جاہلیت میں نکاح چار قسم کے ہُوا کرتے تھے۔ نکاح کی پہلی صورت تو یہی تھی کہ ایک شخص دوسرے سے لڑکی یا کسی عزیزہ کا رشتہ طلب کرے اور مہر دے کر نکاح کر لے۔ اسی صورت کو اسلام نے جائز رکھا۔ دوسری صورت یہ تھی کہ ایک مرد کی بیوی ایام گزارنے کے بعد پاک ہوتی تھی تو وہ خاوند کی اجازت سے کسی دوسرے مرد کے پاس چلی جاتی تھی اور خاوند اس سے الگ رہتا تھا، حتیٰ کہ عورت دوسرے مرد سے حاملہ ہو جاتی تھی۔ تیسری صورت یہ تھی کہ نو یا اس سے کم مرد بیک وقت ایک عورت سے تعلق قائم کر لیتے تھے۔ بعد میں اگر حمل کے نتیجے میں بچہ پیدا ہوتا تو وہ عورت ان سب مردوں کو بلا لیتی تھی اور وہ لازمًا اس کے ہاں جمع ہوتے تھے۔ پھر عورت کسی ایک شخص سے کہہ دیتی تھی کہ یہ تیرا بچہ ہے۔ تب اس مرد کے لیے ناگزیر ہو جاتا تھا کہ وہ اس بچے کا الحاق اپنے خاندان سے کرے۔ انکار اس کے لیے ناممکن تھا۔ جاہلیت کے نکاح کی چوتھی شکل یہ تھی کہ غیر محدود تعداد میں بہت سے مردوں کا ایک ہی عورت سے صنفی تعلق ہوتا تھا اور ایسی عورتیں طوائف (بغایا) کہلاتی تھیں۔ ایسی کسی عورت کے ہاں اگر بچہ ہوتا تو اس کے ہاں آمد و رفت رکھنے والے سب مردوں کو اکٹھا کیا جاتا تھا اور قیافہ شناس کو بلایا جاتا تھا۔ وہ بچے کا چہرہ مہرہ دیکھنے اور مردوں کی شکل و صورت سے تقابل کرنے کے بعد بچے کا الحاق کسی ایک مرد کے ساتھ کر دیتا تھا، بچے کا نسب اُسی کی طرف منسوب ہو جاتا تھا اور وہ اس سے کسی طرح انکار نہیں کر سکتا تھا۔

جاہلیت کے یہ نام نہاد نکاح جیسے کچھ بھی تھے، ان سے ایک بات بہرحال واضح اور ثابت ہے اور وہ یہ کہ ان کے نتیجے میں جو بچہ بھی پیدا ہوتا تھا، اس کا نسب بہرحال ایک فردِ متعین سے ولادت کے مابعد ملحق ہو جاتا تھا اور اس کے الحاق کا بھی متعین

ضابطہ اور طریقہ مقرر تھا۔ اس میں فیصلہ کُن چیز عورت کا یا قیافہ شناس کا بیان تھا جس کے بعد بچے کا باپ اسے باقاعدہ اپنا بچہ تسلیم کرتا تھا اور اس کا نسب ولادت ہی کے وقت معروف و مسلّم ہو جاتا تھا۔ ظاہر ہے کہ نسب و انتساب کی یہ صورتیں جو جاہلیت میں رائج تھیں وہ اس وقت تک متحقق اور مسلّم شمار نہیں ہو سکتی تھیں جب تک سوسائٹی میں ان کا اعلانِ عام نہ ہو جائے اور مرد صُلبی اولاد کی طرح بچے کو اپنے کنبے میں داخل نہ کر لے۔ عقلِ عام اور فطرتِ سلیم اس کی اجازت نہیں دے سکتی کہ ایک مرد ایک عورت سے خفیہ تمتع کرے، اس کے بعد جس بچے کی پیدائش ہو اُسے اپنے خاندان میں داخل بھی نہ کرے، پھر جب لڑکا جوان ہو کر پر پُرزے نکالے تو وہ شخص دو چار یا پانچ دس آدمیوں سے مخفی طور پر کہہ دے کہ یہ لڑکا دراصل میرے نطفے سے ہے، پھر وہ چند اشخاص اس رازِ سربستہ کو اس شخص کی وفات کے برسوں بعد فاش کریں اور اس طرح "حق بحقدار رسید" ہو۔

استلحاق میں تاخیر

مؤرخین کی تصریح کے مطابق زیاد ہجرت نبوی کے پہلے یا دوسرے سال پیدا ہوا ہے

اگر ابو سفیانؓ نے اسلام لانے سے پہلے اُسے اپنا بیٹا نہیں بنایا تھا تو ۸ھ میں فتح مکہ کے موقع پر جب وہ ایمان لائے تھے، اُن کی یہ ناگزیر شرعی و اخلاقی ذمہ داری تھی کہ اگر وہ اسے اپنا مولود سمجھتے تھے تو فوراً اپنے قول و فعل سے اس کا اعلان کر دیتے کیونکہ اسلام نے نسب کے ساتھ نان و نفقہ، حجاب، مناکحت، میراث اور دیگر متعدد قانونی و معاشرتی حقوق و واجبات وابستہ کر دیئے ہیں۔ نسب کا اعلان کوئی شاعرانہ تشبیب یا دل لگی کا سامان نہیں ہے کہ اسے اشاروں کنایوں میں یا غیر سنجیدہ پیرائے میں بیان کیا جائے، نہ یہ کوئی مخفی وصیت یا ہدایت ہے جو چند آدمیوں کو، وہ بھی بیشتر خاندان سے باہر کے آدمیوں کو چپکے سے بتا دی جائے تاکہ سند رہے اور ضرورت کے وقت کام آئے۔ پھر ابو سفیانؓ کوئی معمولی آدمی نہ تھے، سردار قریش تھے۔ وہ آسانی کے ساتھ زیاد اور اس کی والدہ کی کفالت اپنے خاندان کے ساتھ کر سکتے تھے۔ مؤرخین کے بیان کے مطابق زیاد ایک مدت تک زیاد بن عُبید کے نام سے مشہور تھا، کیونکہ زیاد کی والدہ سُمیّہ عبید نامی ایک غلام کے نکاح

ہیں تھی۔ اس شہرتِ نسب سے تو اس بات کو اور بھی ضروری بنا دیا تھا کہ اگر یہ انتساب غلط تھا، تو حضرت ابوسفیان اس کی تصحیح کے لیے ہر ممکن سعی کرتے اور اس حق تلفی کی تلافی اپنے صاحبزادوں (امیر معاویہؓ و زیاد) پر چھوڑنے کے بجائے خود ہی اس کا تدارک فرماتے۔ اگر اس معاملے میں کوئی نزاع و اشتباہ پیدا ہوتا تو اسے رفع کرنے کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس موجود تھی۔ ابوسفیانؓ کی پوری زندگی بلکہ اس کے بہت بعد تک زیاد اپنے آپ کو غلام زادہ ہی سمجھتا رہا اور علامہ ابن عبدالبر اور دوسرے مؤرخین بیان کرتے ہیں کہ زیاد نے اپنے باپ عُبَید کو ایک ہزار درہم کے عوض میں خرید کر آزاد کرایا تھا جس پر لوگ رشک کرتے تھے۔ اب کیا حضرت ابوسفیانؓ یا امیر معاویہؓ کے لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ استلحاقِ زیاد کا مسئلہ آنحضورؐ کے سامنے پیش فرما دیتے تاکہ اس قضیہ نامرضیہ کا قطعی فیصلہ ہو جاتا، جیسا کہ حضرت سعدؓ اور عبدؓ بن زمعہ کے مابین ایک بچّے کے نسب میں جھگڑے کا فیصلہ آپؐ نے فرما دیا تھا؟ لیکن یہ ایک عجیب و غریب بات ہے کہ زیاد کی پیدائش کے تقریباً پینتیس برس بعد تک ابوسفیان زندہ رہے، اواخرِ عہدِ خلافتِ عثمانؓ میں فوت ہوئے، کفر میں ان کے سات آٹھ برس اور اسلام کے ستائیس برس زیاد کی ولادت پر گذر گئے، مگر زیاد کا نسب متحقق اور معروف بین الناس نہ ہو سکا۔ پھر عجیب تر چیز یہ ہے کہ حضرت ابوسفیانؓ کی وفات پر بھی پورے نو سال گزر جانے کے بعد اس زیادتی کی تلافی امیر معاویہؓ نے جا کر کی تو ۴۴ھ میں کی اور دونوں "بھائی" جو ایک دوسرے کے دشمن تھے، گلے مل گئے۔ اس پر عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ "اس واقعہ کی تفصیلات پڑھ کر ہم پر تو حضرت معاویہؓ کے جذبۂ احترامِ شریعت کا غیر معمولی تاثر قائم ہوا ہے" کیا احترامِ شریعت کا تقاضا یہی ہے کہ باپ اپنے بیٹے کو نہ زندگی میں بیٹا بنائے، نہ مرنے پر اس کو وارث قرار دے، اور بھائی ساٹھ برس کی عمر میں جا کر دوسرے بھائی کا حق پہچانے جب کہ دوسرا بھائی ۴۳، ۴۴ سال کی عمر کو پہنچ چکا ہو؟ کتنے حیرت و تاسف کی بات ہے کہ جس شخص کا نسب چوالیس برس تک مشتبہ اور پردۂ اخفا میں رہا، وہ اس عمر میں آ کر ام المؤمنین حضرت ام حبیبہؓ کا بھائی، دوسرے لفظوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا برادرِ نسبتی بن گیا! جو لوگ

مولانا مودودی کے اندازِ بیان کو افسوس ناک کہہ رہے ہیں، وہ ذرا اپنے اندازِ استدلال کے حسن و جمال پر بھی نگاہ ڈال لیں۔

محمد تقی صاحب اور ان کے ممدوح ابن خلدون حضرت ابو سفیان اور سمیہ کے جس تعلق کو "ایک نوعیت کا نکاح" کہہ رہے ہیں، اسے بیشتر مورخین نے زنا ہی کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، جیسا کہ آگے چل کر میں بیان کروں گا۔ لیکن بنیادی اور اصل زیرِ بحث مسئلہ زیاد کا انتساب و استلحاق اور اس کا جواز و عدمِ جواز ہے۔ اسلام سے پہلے آخر صحابہ کرام سے شرک، بت پرستی اور دیگر کبائر میں سے کیا کچھ سرزد نہیں ہوا، لیکن ارشادِ نبوی ہے کہ:

الاسلام یہدم ما کان قبلہ۔

"اسلام افعالِ ماقبل کا صفایا کر دیتا ہے"۔

اگر ابو سفیانؓ کی طرف سے زیاد کا باقاعدہ، بروقت اور علانیہ استلحاق عمل میں آجاتا اور عہدِ نبوی میں یا کم از کم خلافتِ راشدہ ہی میں اس مسئلے پر کوئی باقاعدہ عدالتی کارروائی ہو جاتی، تب بھی معاملہ یکسو ہو جاتا۔ مگر افسوس کہ یہ مسئلہ عہدِ معاویہؓ میں جا کر اٹھایا گیا۔ جب کہ زیاد اور امیر معاویہؓ دونوں کو اس کی ضرورت محسوس ہوئی۔ پھر یہ معاملہ کسی قاضی کے سامنے پیش نہ ہوا جو موافق و مخالف شہادتیں حاصل کر کے غیر جانبدارانہ فیصلہ کرتا۔ خلفائے راشدین کا عمل تو یہ تھا کہ جن معاملات کا تعلق ان کی ذات سے ہوتا تھا اس میں وہ فریقِ مقدمہ بن کر قاضی کے روبرو پیش ہوتے تھے۔ مگر یہاں ایک فریق ہی تھا جو اس تنازع کا فیصلہ کر رہا تھا، اپنے یا زیاد کے حق میں گواہ بھی تلاش کر رہا تھا اور ایک شہر سے گواہ میسر نہیں ہوتے تھے تو دوسرے میں انہیں تلاش کیا جا رہا تھا۔ آخر حضرت ام حبیبہؓ کی گواہی کیوں نہ لی گئی جو حضرت ابو سفیان کی صاحبزادی تھیں[1]؟

---

[1] بعض لوگ استیعاب کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت ام حبیبہؓ اس سے پہلے فوت ہو چکی تھیں لیکن استیعاب کے اسی مقام پر ایک قول یہ بھی درج ہے کہ استلحاق کا واقعہ ام حبیبہؓ کی وفات سے پہلے پیش آیا تھا اور استیعاب میں زیاد کے ترجمے میں حضرت ابو بکرہؓ کے جو اقوال دیے گئے ہیں ان سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ام حبیبہؓ اس وقت زندہ تھیں۔

انتساب زیاد

حضرت ابوسفیانؓ یا کسی گواہ کا یہ قول مان بھی لیا جائے کہ زیاد ان کے نطفے سے تھا، تب بھی وہ ان کی جائز اولاد کیسے ہو سکتا ہے؟ اس معاملے میں ابن اثیرؒ نے جو کچھ لکھا ہے وہ بالکل صحیح ہے کہ اسلام میں اس طرح کا استلحاق کسی نے نہیں کیا کہ اسے حجت قرار دیا جائے"۔ عثمانی صاحب کا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ حضرت ابوسفیان نے جاہلیت میں چونکہ خفیہ طور پر استلحاق کر لیا تھا، اس لیے یہ اسلام میں بھی جائز تھا۔ ابوسفیانؓ کے استلحاق کا حال یہ ہے کہ بیٹوں تک کو خبر نہیں، حالانکہ حضرت سعدؓ اور عبدؓ بن زمعہ کے مابین جس بچے کے بارے میں جھگڑا ہوا تھا اس میں حضرت سعدؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے صاف طور پر شہادت دی تھی کہ میرے بھائی عُتبہ نے مجھے وصیت کی تھی کہ زمعہ کی لونڈی کا بچہ میرے نطفے سے ہے، اس کی نگرانی کرنا۔ اس بچے کی بیّن مشابہت عُتبہ سے آنحضورؐ نے خود ملاحظہ فرمائی اور اسی لیے حضرت سودہؓ کو اس سے پردہ کرنے کا بھی حکم دیا۔ مگر بچے کو عبدؓ بن زمعہ ہی کا بھائی قرار دیا گیا۔ یہ واقعہ مسلم، ترمذی، ابوداؤد وغیرہ میں مروی ہے، اور وہیں یہ بھی مذکور ہے کہ آنحضورؐ کے اسی فیصلے کی بنا پر حضرت سعدؓ، حضرت ابوبکرہؓ اور دوسرے بعض اصحاب کو امیر معاویہؓ کی کارروائی پر سخت اعتراض تھا۔ ظاہر ہے کہ جب خود آنحضرتؐ نے ایک لونڈی کے بچے کو مالک کے بجائے دوسرے شخص کا جائز بیٹا تسلیم نہ کیا حالانکہ بچے کا اس شخص کے نطفے سے ہونا قرائن سے ثابت ہو رہا تھا اور اس بات کے حق میں شہادت اور وصیت بھی موجود تھی، تو زیاد کا استلحاق کیسے جائز ہو سکتا ہے؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعدؓ سے یہ نہیں فرمایا تھا کہ تمہاری شہادت ناقابلِ قبول ہے اور تمہارے پاس چند گواہ مزید ہونے چاہئیں جو یہ بتائیں کہ یہ عُتبہ کے نطفے سے ہے، بلکہ آنحضورؐ نے یہی فرمایا کہ بچہ اسی کا ہے جس کی لونڈی ہے اور زانی کے لیے پتھر ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ جاہلیت کا جو انتساب و استلحاق متنازع فیہ ہو، اس میں بچہ اسی مرد کی طرف منسوب ہو گا جس کی مملوکہ یا منکوحہ کے بطن سے وہ پیدا ہوا ہو۔ البتہ جو انتساب متعارف بین الناس ہو جائے اور جس میں کوئی جھگڑا نہ ہو، اس کا نسب اپنی

شہرت و تعارف کے مطابق معتبر سمجھا جائے گا۔

شاہ عبدالعزیز کی تصریحات

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شاہ عبدالعزیز صاحبؒ محدث دہلوی نے اس موضوع پر جو کچھ تحفہ اثنا عشریہ میں لکھا ہے، وہ بھی نقل کر دیا جائے۔ یہ یاد رہے کہ یہ کتاب شیعوں کے مطاعن و اعتراضات کا رد کرنے کے بعد اہل سنت کا مسلک واضح کرنے کے لیے لکھی گئی ہے۔ فرماتے ہیں:۔

"یہ عامل مردود حرامی زیاد ہے جو ملک فارس و شیراز کا صوبہ دار تھا اور وہ بے حیا اپنے حرامی ہونے پر فخر کرتا تھا۔ پکار پکار کر کہتا تھا اور اپنی ماں سُمیّہ نامی چھوکری پر زنا کی گواہی دیتا تھا۔ اس کا قصہ یوں ہے کہ ابوسفیان، معاویہ کے باپ نے اسلام لانے سے پہلے سُمیّہ نامی ایک چھوکری سے جو حارث ثقفی طبیب مشہور کی کنیز تھی، تعلق کر لیا۔ دن رات اس کے پاس آیا جایا کرتے اور اس سے خواہش نفسانی پوری کرتے۔ اسی اثنا میں سُمیّہ نے بچہ جنا جس کا نام زیاد ہوا۔ لیکن چونکہ وہ چھوکری حارث کی ملک میں تھی اور اس کے غلام کے نکاح میں، اس لیے اس لڑکے کا لقب بچپن میں عبدالحارث مشہور ہوا، یہاں تک کہ وہ بڑا ہوا اور شرافت و بلاغت کے آثار اور اس کی خوش تقریری اور خوش بیانی زبان زدِ خلائق ہوئی۔ ایک روز عمرو بن عاص نے کہا جو قریش کے سنجیدہ بزرگوں میں سے تھے کہ اگر یہ لڑکا قریش سے ہوتا تو عرب کو اپنی لاٹھی سے ہانکتا۔ ابوسفیان نے یہ سن کر کہا "قسم خدا کی، جس کا وہ نطفہ ہے اُس کو میں خوب جانتا ہوں حضرت امیر (علیؓ) بھی اس وقت موجود تھے۔ آپ نے پوچھا "وہ کون ہے"؟ ابوسفیان نے جواب دیا "میں"۔ آپ نے فرمایا "بس کر اے ابوسفیان"۔

"زیاد نے بھی یہ قصہ سُن رکھا تھا اور انتہائی بے حیائی سے لوگوں سے کہتا تھا کہ میں دراصل نطفہ ابوسفیان ہوں۔ جب حضرت امیر نے

اس کو فارس کا والی بنایا اور شہروں کے نظم و نسق اور فساد کے فرو کرنے میں بہترین اور نمایاں تدبیریں اس سے ظہور میں آئیں تو معاویہؓ نے پوشیدہ اس سے خط و کتابت شروع کی اور چاہا کہ اس کو اپنا رفیق بنائے اور اپنے نسب میں اس کو شامل کر لینے کی اس کو لالچ دے اور یوں اس کو حضرت امیر کی رفاقت سے جدا کر لے، کیونکہ اس قسم کے خوش تدبیر جتھے والے سردار کا حریف سے توڑ لینا بہت غنیمت ہے۔ اس سے پختہ وعدہ کیا کہ اگر تو میرے پاس آ گیا تو تجھ کو اپنا بھائی کہوں گا اور اولاد ابوسفیان میں سے بناؤں گا، کیونکہ آخر تو ابوسفیان کا نطفہ ہے اور اپنی شرافت و بزرگی، سمجھ اور زیرکی کو اپنے دعوے کی صداقت میں سچا گواہ رکھتا ہے۔

"جب حضرت امیر کی شہادت کے بعد سیدنا و مولانا حسنؓ مجتبیٰ نے ملک و سلطنت کا معاملہ معاویہؓ کے سپرد کر دیا اور معاویہؓ نے زیاد کو اپنی طرف مائل کرنے میں حد سے زائد کوشش کی، کیونکہ وہ بہت مدبر، شجاع اور زیرک سردار تھا جس کے ساتھ ایک جمعیت کثیر تھی اور بادشاہوں کو اس قسم کے آدمی کی ضرورت ہوا ہی کرتی ہے اس غرض سے کہ اس کی رفاقت میں حضرت امیرؓ کی طرح بڑی بڑی مہمات طے کرائے۔ تو اس وقت معاویہؓ نے ابوسفیان کے اسی کلمے سے تمسک کیا جو ان کی زبان سے عمرو بن عاص اور حضرت امیر کے روبرو نکلا تھا اور اس کو اپنا بھائی قرار دیا اور ۴۴ھ میں زیاد ابن ابی سفیان اس کا لقب تحریر کیا۔ تمام مملکت میں اعلان کرا دیا کہ اس کو زیاد بن ابی سفیان کہا کریں۔ اب ابن زیاد نطفۂ ناتحقیق کی شرارت دیکھیے کہ معاویہؓ کی رفاقت میں پہلا فعل جو اس سے سرزد ہوا، حضرت امیر کی اولاد کی عداوت تھی۔"

(تحفۂ اثنا عشریہ مترجم، نور محمد، کراچی صـ۴۰۲ تا ۴۰۶)۔

اب مدیر "البلاغ" مولانا مودودی اور شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کی تحریر آمنے سامنے رکھ کر ذرا مجھے بتائیں کہ مولانا مودودی نے وہ کیا خاص بات لکھی ہے اور ان کے بقول "اس معاملے

میں عام معترضین سے زیادہ سخت افسوسناک اور مکروہ اسلوب بیان اختیار کیا ہے" جس پر "ندامت کے اظہار" کا مطالبہ فرمایا جا رہا ہے؟

دیگر محدثین کے اقوال

البدایہ والنہایہ کا جو حوالہ مولانا نے دیا تھا، اس کے متعلق عثمانی صاحب کہتے ہیں کہ اس میں تو کل سات ہی سطریں لکھی ہیں، مگر انھوں نے یہ نہیں بتایا کہ لکھا کیا ہے۔ ابن کثیر کہتے ہیں کہ امیر معاویہؓ نے زیاد کا استلحاق اس بنا پر کیا تھا کہ ایک شخص نے یہ گواہی دی تھی کہ ابو سفیانؓ نے اس بات کا اقرار کیا تھا

انه عاهر بسمية في الجاهلية۔

"انھوں نے جاہلیت میں سُمَیّہ سے زنا کیا تھا"

آگے تحریر ہے کہ حضرت حسن بصریؒ اس استلحاق کو بُرا سمجھتے تھے، کیونکہ رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ الولد للفراش وللعاهر الحجر۔ پھر ابن کثیر مسند احمد کی روایت نقل کرتے ہیں کہ زیاد کے متعلق دعویٰ کیا گیا تو حضرت ابو عثمان حضرت ابو بکرہؓ سے ملے اور کہا کہ تم نے یہ کیا کیا (کہ زیاد کو ابو سفیان کا بیٹا بنا دیا[1])؟ میں نے حضرت سعد بن ابی وقاص سے سنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "جس نے اسلام میں اپنا باپ چھوڑ کر غیر کو اپنا باپ بنایا اور اُسے معلوم ہو کہ وہ اس کا باپ نہیں، اس پر جنت حرام ہے۔" حضرت ابو بکرہؓ نے جواب دیا کہ یہ حدیث میں نے بھی آنحضورؐ سے سُنی ہے (یہ حدیث مسلم اور بخاری میں موجود ہے)۔ الاستیعاب کا جو حوالہ مولانا مودودی نے دیا ہے اس میں مذکور ہے کہ حضرت ابو بکرہؓ نے قسم کھائی کہ وہ زیاد سے نہیں بولیں گے اور اس کے متعلق کہا کہ "اس نے اپنی ماں پر تہمت زنا لگائی (ھذا

---

[1] معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو بکرہؓ چونکہ زیاد کے اخیافی بھائی تھے، اس لیے ابو عثمان نے غلطی سے یہ سمجھا کہ شاید وہ بھی استلحاق کی کارروائی میں شریک تھے، حالانکہ وہ اس کے مخالف تھے اور آخر دم تک مخالف رہے۔ دوسری روایت میں ما ھذا الذی صنعتم کے بجائے صرف ما ھذا کے الفاظ ہیں یعنی یہ کیا ہُوا اور یہ الفاظ زیادہ قرین قیاس ہیں، کیونکہ حضرت ابو بکرہؓ کی مخالفت تو مشہور تھی۔

زنی (امّہ) اور اپنے باپ کے نسب کا انکار کیا۔ اب اگر یہ شخص حرمِ نبی امّ حبیبہؓ کے پاس (بھائی بن کر) جائے اور وہ اس سے پردہ کریں تو یہ ذلیل ہوگا اور اگر سامنا ہوگا تو یہ عظیم مصیبت ہوگی اور کتنی بڑی ہتکِ حرمت نبوی ہوگی! اس کے بعد دو قول بیان کیے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ زیاد نے ام المومنین کے پاس جانے کی کوشش کی اور انہوں نے پردہ کر لیا، دوسرا یہ کہ اس نے جانے کی جرأت ہی نہیں کی۔

ابن اثیر نے جو کچھ لکھا ہے اور اس میں استلحاق پر جو اعتراض کیا ہے، اس کا جواب دینے کی کوشش عثمانی صاحب نے کی ہے، مگر عثمانی صاحب کا جواب صحیح نہیں ہے، جیسا کہ واضح کیا جا چکا ہے۔ ابن اثیر نے یہ بھی لکھا ہے کہ "امیر معاویہ کی رائے یہ تھی کہ زیاد کو اپنی طرف مائل کریں اور استلحاق کے ذریعے سے اس کی دوستی حاصل کریں۔ چنانچہ دونوں کا اتفاق ہوگیا۔" ابن خلدون کی عبارت کا جو ترجمہ خود عثمانی صاحب نے دیا ہے، اس میں بھی یہ الفاظ ہیں کہ "زیاد نے حضرت معاویہؓ سے صلح کر لی تو زیاد نے مصقلہ کو مامور کیا کہ وہ حضرت معاویہؓ کو ابوسفیان کے نسب کے بارے میں بتلائیں اور حضرت معاویہؓ کی رائے یہ ہوئی کہ اسے استلحاق کے ذریعے سے مائل کریں۔ چنانچہ انہوں نے ایسے گواہ طلب کیے جو اس سے واقف ہوں کہ زیاد کا نسب ابوسفیان سے لاحق ہو چکا ہے۔" اس استمالت کو اگر مولانا مودودی یا مولانا آزاد[1] سیاسی غرض کہہ دیں، یا شاہ عبدالعزیز صاحبؒ لالچ سے تعبیر کریں تو کیا یہ بات غلط ہوگی؟

عثمانی صاحب نے الاصابہ سے ابن حجرؒ کا بھی ایک حوالہ نقل کیا ہے، مگر اس کا ابتدائی اور آخری حصہ حذف کر دیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ زیاد کا ترجمہ اس طرح شروع کرتے ہیں:-

> "زیاد ابن ابیہ جو سمیہ کا لڑکا تھا، بعد میں اُسے ابن ابی سفیان کہا جانے لگا۔ وہ ثقیف کے غلام عُبَید کے بستر پر پیدا ہوا، اس لیے اُسے زیاد بن عُبَید کہا جاتا تھا۔ پھر معاویہ نے اس سے استلحاق کیا۔ جب اموی حکومت کا خاتمہ ہوگیا تو پھر اُسے زیاد بن ابیہ یا زیاد ابن سمیہ کہا جانے لگا......
>
> اس نے اپنے باپ کو ایک ہزار درہم میں خرید کر آزاد کرایا تھا۔"

آخر میں ابن حجرؒ پھر فرماتے ہیں: "امام احمد نے صحیح سند کے ساتھ حضرت ابوعثمان

---

[1] مولانا آزاد کا قول آگے آئے گا۔

سے روایت کی ہے کہ جب زیاد کے الحاق کا دعویٰ پیش ہوا تو مَیں ابوبکرہؓ سے ملا اور مَیں نے کہا کہ یہ کیا ہو رہا ہے، مَیں نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے کہ "جو اسلام میں اپنے باپ کو چھوڑ کر غیر کو باپ بنانے کا دعویٰ کرے، اس پر جنت حرام ہے۔" اس پر ابوبکرہؓ نے فرمایا کہ مَیں نے بھی آنحضورؐ سے اسی طرح سنا ہے۔"

اسی طرح مدیر البلاغ نے الاخبار الطوال کا صرف ایک نامکمل فقرہ نقل کر دیا ہے اور اس کا ترجمہ بھی غلط کیا ہے۔ ابوحنیفہؒ دینوری زیاد بن ابیہ کے زیر عنوان ابتدا میں لکھتے ہیں کہ زیاد پہلے ابن عبید کے نام سے معروف تھا پھر آگے چل کر فرماتے ہیں:۔

فسار الی معاویة وترقت به الامور الی ان ادّعاه معاویة وزعم للناس انه ابن ابی سفیان وشهد له ابومریم السلولی، وکان فی الجاهلیة خمّار ابالطائف، ان اباسفیان وقع علی سمیة وشهد رجل من بنی المصطلق، اسمهٗ یزید انه سمع اباسفیان یقول ان زیادًا من نطفة اقرّها فی رحم سمیة فتمّ ادعاءه اياه وکان فی ذالك ما کان۔

"زیاد معاویہ کے پاس گیا اور اس کے حالات ناسازگار رہے یہاں تک کہ معاویہؓ نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا اور لوگوں سے بیان کیا کہ وہ ابوسفیان کا بیٹا ہے اور ابومریم سلولی جو جاہلیت میں طائف کا مے فروش تھا، اس نے گواہی دی کہ ابوسفیان نے سمیہ سے مباشرت کی تھی اور بنو مصطلق کے ایک دوسرے شخص یزید نے گواہی دی کہ اس نے ابوسفیان کو کہتے سنا کہ زیاد اس کے نطفے سے ہے جو اس نے سمیہ کے پیٹ میں ڈالا۔ پس معاویہ کا دعویٰ زیاد کے بارے میں مکمل ہو گیا اور پھر جو کچھ ہونا تھا، ہُوا۔"

عثمانی صاحب نے خط کشیدہ ٹکڑے کا ترجمہ کیا ہے: "لہٰذا یہ ثابت ہو گیا کہ ابوسفیانؓ نے زیاد کے حق میں اپنا بیٹا ہونے کا دعویٰ کیا تھا" یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے۔ مولانا عثمانی نے حضرت ابوبکرہؓ کے اس قول سے بھی غلط استدلال کرنے کی کوشش کی ہے کہ خدا کی

قسم مجھے معلوم نہیں کہ سمیہ نے کبھی ابوسفیان کو دیکھا بھی ہے "۔ عثمانی صاحب نے اس سے یہ نکتہ نکالا ہے کہ یہ اس بات کی کھلی علامت ہے کہ ان کے نزدیک بھی اگر ثابت ہو جائے کہ ابوسفیان نے سمیہ سے مبیّنہ مباشرت کی تھی تو پھر ان کو بھی زیاد کے استلحاق میں کوئی اعتراض نہ تھا۔ سیدھی بات یہ ہے کہ حضرت ابوبکرہؓ کا مدعا یہ تھا کہ اگر ان کی والدہ اور ابوسفیان کے درمیان نکاح کا تعلق ہوتا، خواہ وہ جاہلیت کی اقسامِ نکاح میں سے ہوتا، تو وہ ان سے ایسا مخفی نہ رہتا، ان کی والدہ انہیں بتاتی، ابوسفیان بتاتے یا وہ نکاح اس حد تک طائف میں معروف ہوتا کہ بالواسطہ طریق ہی پر اس کا علم انہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے ایک طویل عرصہ گزر جانے کے بعد اس ادعا کو اپنی والدہ پر بہتانِ زنا کے مترادف سمجھا اور اسی بنا پر اس کے خلاف احتجاج کیا۔ آخر کون شریف آدمی اپنی والدہ سے ایسی "مبیّنہ مباشرت" پر معترض نہ ہوگا؟

مدیر "البلاغ" نے اپنی بحث کے آخر میں لکھا ہے کہ استلحاق کے بعد جو لوگ اس کے مخالف تھے انہوں نے آ آ کر امیر معاویہؓ سے معافی مانگنی شروع کر دی۔ حتیٰ کہ حضرت عائشہؓ نے بھی اس کارروائی کو صحیح تسلیم کر لیا اور ایک خط میں زیاد کو ابن ابی سفیان کہہ کر خطاب کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ فیصلہ خواہ صحیح تھا یا غلط بہر حال اسے مملکت میں نافذ کر دیا گیا جیسا کہ دیت و توریث وغیرہ کے فیصلے نافذ کیے گئے تھے۔ مگر اس وقت سے لے کر آج تک تاریخ و انساب کی کتابوں میں عموماً زیاد بن اَبیہ[1] اور زیاد بن عبید ہی درج ہوتا چلا آ رہا ہے۔ بلکہ نطفۂ ناتحقیق، حرامی اور ولد الزنا[2] کے الفاظ بھی استعمال ہوتے

---

[1] اہلِ عرب کا قاعدہ تھا کہ جس شخص کی ولادت ناجائز ہوتی تھی یا جس کا نسب غیر محقق ہوتا تھا اسے فلاں ابن ابیہ، یعنی اپنے باپ کا بیٹا کہتے تھے، یا ابن امہ (یعنی اپنی ماں کا بیٹا)۔ زیاد کے لیے یہ دونوں طرح کے الفاظ مورخین نے استعمال کیے ہیں۔

[2] شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کے تحفہ اثنا عشریہ کا جو حوالہ اوپر دیا گیا ہے اسی جگہ آگے چل کر انہوں نے زیاد کے لیے ولد الزنا کا لفظ بھی استعمال کیا ہے۔

رہے ہیں جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہ معاملہ جیسا کچھ پہلے تھا، ویسا ہی اب بھی ہے حضرت عائشہؓ کے بارے میں دونوں طرح کی روایات ملتی ہیں۔ بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے زیاد بن ابی سفیان کہا اور بعض روایات بتاتی ہیں کہ انہوں نے ایسا نہیں کہا۔ جو روایت ابن خلدونؒ اور ابن عساکرؒ کے حوالے سے نقل کی گئی ہے، اس کی تفصیل طبقات ابن سعد[1] میں یہ ملتی ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر کے موالی کسی ضرورت کی بنا پر ان سے زیاد کے نام خط لکھوانا چاہتے تھے۔ انہوں نے زیاد ابنِ ابی سفیان کے بجائے زیاد کو کسی اور کا بیٹا لکھ دیا (نسبہ الی غیر ابی سفیان)۔ وہ لوگ کہنے لگے کہ اس خط سے تو ہمارا کام بننے کے بجائے بگڑ جائے گا۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن پھر بھی اسے ابن ابی سفیان لکھنے پر آمادہ نہ ہو سکے، کیونکہ یہ لوگ پھر حضرت عائشہؓ کی خدمت میں پہنچے۔ ام المومنینؓ نے سوچا ہوگا کہ بے چاروں کی حاجت روائی ہو، اس لیے ابن ابی سفیان لکھ دیا۔ زیاد کے لیے یہ چیز ایسی نعمت غیر مترقبہ تھی کہ اس نے کہا کہ یہ خط کل لے کر آؤ۔ ادھر دوسرے دن لوگوں کو جمع کیا اور ایک لڑکے سے کہا اسے پڑھ کر سناؤ۔ اس نے زیاد بن ابی سفیان کے الفاظ پڑھ کر سنائے اور زیاد نے ضرورت مند کی ضرورت پوری کردی۔ معلوم ہوا کہ حضرت امیر معاویہؓ کے فیصلے کے بعد بھی مسئلہ مختلف فیہ ہی رہا اور زیاد اپنا نسب ثابت کرنے کے لیے مزید سہاروں کا محتاج رہا۔

جدید علماء کے اقوال

اب میں استلحاقِ زیاد کے اس قضیۂ نامرضیہ کے متعلق چند جدید علماء کے اقوال نقل کرتا ہوں۔ مولانا قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی کی کتاب "تاریخِ ملت" جلد سوم کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو۔ یہ کتاب ندوۃ المصنفین، جامع مسجد دہلی کی شائع کردہ ہے۔ یہ ادارہ اکابر علمائے دیوبند کے اہتمام اور نگرانی میں قائم ہوا ہے اور ماہنامہ "برہان" اسی ادارے کا ترجمان ہے۔ "تاریخِ ملت" کے صفحہ ۵۲ پر مصنف فرماتے ہیں:۔

---

[1] طبقات، جلد ۷، ص ۱۰۱، طبع بیروت ۱۹۵۷ء۔

"ابوسفیان نے خود اپنی زندگی میں کھل کر زیاد کو اپنا بیٹا تسلیم نہیں کیا۔ حضرت معاویہؓ نے زیاد کو خوش کرنے کے لیے بعض شہادتوں کی بنا پر جو اُن کے سامنے گزریں، زیاد کو اپنا سوتیلا بھائی تسلیم کر لیا۔ تاہم امیر معاویہؓ کے اس فعل کو عامۃ مسلمین کی تائید حاصل نہ ہوئی۔ دراصل حق استلحاق ابوسفیان کو تھا اور وہ بھی زمانۂ جاہلیت میں۔ امیر معاویہ اس حق کو استعمال نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ زیاد نے ایک دفعہ حضرت عائشہ صدیقہ کی خدمت میں ایک خط بھیجا اور اس کے آغاز میں لکھا: "زیاد بن ابی سفیان کی جانب سے"۔ اُسے توقع تھی کہ حضرت عائشہؓ اُسے اسی نام سے خطاب کریں گی اور اس کے لیے ثبوت ہو جائے گا۔ مگر حضرت عائشہ نے اس کا جواب بھیجا تو لکھا "سب مسلمانوں کی ماں عائشہؓ کی طرف سے زیاد بیٹے کے نام"۔

استلحاق زیاد کے معاملہ میں مولانا سعید احمد صاحب ایم۔اے اکبر آبادی، فاضل دیوبند، مدیر "برہان" کا یہ ارشاد بھی ملاحظہ کے لائق ہے:

"امیر معاویہؓ زیاد کی قابلیتوں سے جو فائدہ اٹھانا چاہتے تھے، زیاد کی بدنامی اس راہ میں سنگِ گراں کا کام کرتی تھی، اس لیے انہوں نے حکم نبویؐ "الولد للفراش وللعاهر الحجر" یعنی بچہ کا نسب جائز نکاح سے ثابت ہوتا ہے، زانی کے لیے تو سنگساری ہے"۔ کا خیال نہ کرتے ہوئے اعلانِ عام کرا دیا کہ آئندہ زیاد کو ابن ابیہ کے بجائے ابن ابی سفیان کہہ کر پکارا جائے"۔

(مسلمانوں کا عروج و زوال ص۴۷ جید پریس دہلی ۱۳۶۱ھ)

مولانا ابوالکلام آزاد نے اس مسئلہ پر جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ یہ ہے: "یہ ایک مشہور تفصیل طلب واقعہ ہے۔ عام ناظرین کے لیے اس قدر لکھ دیتا ہوں کہ سُمیّہ جاہلیت کی ایک زانیہ اور فاحشہ عورت تھی۔ ابوسفیان اس کے پاس رہا کرتا تھا اور اسی سے زیاد پیدا ہوا۔ لیکن اغراض سیاسیہ سے اس کا پھر استلحاق پیدا کیا اور اس کو اپنا بھائی قرار دیا۔ اس کے لیے خاص مجلس شہادت منعقد ہوئی تھی جس میں گواہوں کے اظہار کے لیے از انجملہ ایک گواہ ابومریم الخمار بھی تھا

جس نے ابوسفیان کے لیے سمیہ کو مہیا کیا تھا۔ بالآخر ایسی شہادت سے زیاد بھی شرما گیا۔"

(مکالماتِ ابوالکلام آزاد ص ۱۴۹-۱۵۰)

یہ ایک عجیب تماشا ہے کہ دوسروں کی زبان اور قلم سے نکلی ہوئی جس بات پر ادنیٰ سی خلش بھی کسی کو محسوس نہیں ہوتی، وہی بات جب مولانا مودودی کہہ دیتے ہیں تو وہ ایک تابناک فتنہ بن جاتی ہے۔ اس ظلم اور بے انصافی کی مثالوں کا احاطہ کرنا ممکن نہیں ہے۔

امیر معاویہؓ کا اعترافِ خطا

حقیقت یہ ہے کہ استلحاقِ زیاد جسے شرعاً صحیح ثابت کرنے کے لیے محمد تقی صاحب اور بعض دوسرے حضرات ایڑی چوٹی کا زور لگا رہے ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہؓ خود اس پر بعد میں نادم ہوئے۔ حافظ نور الدین الہیثمی مجمع الزوائد ومنبع الفوائد میں مسند ابی یعلیٰ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ نصر بن حجاج اور خالد بن ولید کے لڑکے خالد کے درمیان ایک بچے کے بارے میں تنازعہ تھا۔ خالد کہتے تھے کہ یہ بچہ اُن کے غلام عبداللہ کا لڑکا ہے جس کے بستر پر یہ پیدا ہوا اور نصر کا کہنا تھا کہ ان کے بھائی کی وصیت کے مطابق یہ اس کے نطفے سے ہے۔ یہ جھگڑا امیر معاویہؓ کے سامنے پیش ہوا تو آپ نے فرمایا کہ بچہ اُسی کا ہے جس کے گھر میں اس کی ولادت ہوئی۔ اس پر نصر نے کہا: فاین قضاءك هذا یا معاویة فی زیاد (تو پھر آپ نے زیاد کے استلحاق کا فیصلہ کیسے کیا؟)۔ امیر معاویہؓ نے جواب دیا: قضاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیر من قضاء معاویة (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ معاویہ کے فیصلے سے بہتر ہے)۔

[مجمع الزوائد جلد ۵، صفحہ ۱۴،دار الکتاب، بیروت ۱۹۶۷ء، باب الولد للفراش]

اس روایت کی سند گو متصل نہیں مگر اس کے رجال کو الہیثمی نے ثقات قرار دیا ہے۔

بہرکیف یہ اس امر کا مزید ثبوت ہے کہ امیر معاویہؓ کے نزدیک بھی ان کا فیصلہ غلط تھا اور جو لوگ اسے صحیح ثابت کرنے کی سعیٔ لاطائل میں مصروف ہیں انہیں سنتِ رسولؐ سے زیادہ فعلِ معاویہؓ کے دفاع کی فکر لاحق ہے۔

(۲)

نکاحِ ابوسفیان؟

مَیں نے مسئلہ استلحاق کے بارے میں محتاط طریق پر مفصل بحث کر دی تھی اور میرا خیال یہ تھا کہ کم از کم اس موضوع پر محمد تقی عثمانی صاحب سکوت اختیار کریں گے کیونکہ یہ ایک ناگفتنی سا مسئلہ ہے جو زیادہ ردّ و کد کے لیے موزوں نہیں ہے اور اس میں حضرت معاویہؓ نے جو کچھ کیا ہے، اس کے لیے دفاع فراہم کرنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن مجھے سخت حیرت و تأسف ہے کہ عثمانی صاحب نے اس کا جواز مہیا کرنے کی دوبارہ کوشش فرمائی اور مجھے دوبارہ مجبور کیا کہ اس پر کلام کروں۔ آپ پھر لکھتے ہیں:

"مَیں نے ابن خلدون وغیرہ کے حوالے سے یہ ثابت کیا تھا کہ زمانۂ جاہلیت میں سُمَیّہ کے ساتھ حضرت ابوسفیان کے جس تعلق کو مولانا مودودی صاحب نے زنا کا عنوان دیا ہے، وہ درحقیقت جاہلی نوعیت کا ایک نکاح تھا اور اس نوعیت کا نکاح اگرچہ اسلام کے بعد منسوخ ہو گیا، لیکن اس قسم کے نکاح سے جو اولاد جاہلیت میں پیدا ہوئی اسے ثابت النسب کہا گیا۔ زیاد کا معاملہ بھی یہی تھا"

ابن خلدون کے ساتھ وغیرہ کا لفظ تو محض تکلف ہے، مولانا محمد تقی صاحب کا اصل انحصار پہلے اور اب بھی ابن خلدون کی ایک عبارت پر ہے۔ ابن خلدون نے جو کچھ لکھا ہے اور مدیر البلاغ نے جو کچھ "ثابت" کیا تھا، وہ ایک بڑی عجیب و غریب یا پھر بڑی گہری اور عمیق شے ہے جو میری ناقص عقل و فہم کے لیے ایک معمّہ ہے جس کی تفصیل اِس باب کے آغاز میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

افسوس کہ اس دلچسپ معمّے کا حل ابھی تک البلاغ میں شائع نہ ہُوا۔ اب قارئین سے میری درخواست ہے کہ ان میں سے کوئی صاحب اس پہیلی کو بوجھ سکتے ہوں تو مجھے آگاہ فرمائیں اور میری جانب سے ہدیۂ تشکر وصول کریں۔ حضرت ابوسفیان اور زیاد کی

والدہ کے تعلق کو نکاح ثابت کرنے میں مدیر البلاغ کتنی ہی سعی کیوں نہ صرف کریں، فی الحقیقت اس پر جاہلیت کے نکاحوں میں سے کسی نکاح کا اطلاق کبھی نہیں ہو سکتا۔ جناب محمد تقی صاحب نے بخاری کے حوالے سے نکاح کی جن اقسام کا ذکر کیا ہے، مَیں نے ان کی تفصیل بتا کر ثابت کر دیا تھا کہ ان کے ذریعے سے نسب کا تقرر و تعیّن بچّے کی ولادت کے فوراً بعد ہو جاتا تھا۔ لیکن اس کے جواب میں عثمانی صاحب پھر لکھتے ہیں کہ "غلام علی صاحب نے اس بات کی کوئی دلیل نہیں دی کہ جاہلیت کے انتساب میں اعلانِ عام ایک لازمی شرط کی حیثیت رکھتا تھا" اس مطالبۂ دلیل کی حقیقت اور وزن معلوم کرنے کے لیے ہر شخص میری اس بحث کو دوبارہ ملاحظہ کر سکتا ہے جو مَیں نے "جاہلیّت کے نکاح" کے زیر عنوان کی ہے۔

مَیں نے پُورے تین صفحات میں اپنے دلائل مفصل بیان کر دیئے تھے۔ اب میری سمجھ میں نہیں آتا کہ پھر دوبارہ مجھ سے کیسی دلیل مانگی گئی ہے۔ مَیں کہتا ہوں کہ جاہلیت کے اس جائز یا ناجائز تعلق کی صورت خواہ خفیہ ہو یا علانیہ ہو، اس کے مولود کا نسبؔ تو مخفی رہ ہی نہیں سکتا۔ بچّہ کوئی چھپنے چھپانے کی چیز تو نہیں ہے۔ اس کے تو پیدا ہوتے ہی یہ سوال سامنے آ کھڑا ہوتا ہے کہ یہ حلالی ہے یا حرامی؟ اور حلالی ہے تو اس کا باپ کون ہے؟ اگر اس کا کوئی باپ ثابت نہ ہو اور وہ اسے اپنا بچّہ تسلیم نہ کرے، تو جاہلی معاشرے تک میں وہ حرامی قرار پاتا تھا۔ یہ بات صریح عقل کے خلاف ہے کہ بچے کی پیدائش کے سالہا سال بعد اس کا نسب کسی سے ثابت ہو اور وہ حلالی قرار پائے۔ جاہلیت میں زنا کی جن صورتوں کو نکاح سمجھا جاتا تھا ان میں بھی بچّے کی پیدائش کے بعد کوئی نہ کوئی اس کا باپ بنتا تھا یا بنایا جاتا تھا۔ عورت خواہ منکوحہ ہوتی یا مملوکہ یا ممنوعہ، وہ خود کسی کو بچّے کا باپ نامزد کرتی یا قیافہ شناس بتاتا یا پھر باپ خود اعلان کرتا کہ مَیں اس کا باپ ہوں۔ صحیح بخاری کی جس حدیث کا حوالہ مولانا محمد تقی صاحب نے دیا تھا، وہ باب لا نکاح الّا بولیّ میں موجود ہے اور اس میں تصریح ہے کہ عورت اپنے سے تعلق رکھنے والے مرد کا نام بچّہ پیدا ہوتے ہی لے لیتی تھی، پھر بچے کے نسب کا الحاق اُسی مرد سے ہو جاتا تھا اور وہ شخص اس کا انکار نہیں کر سکتا تھا (لا یستطیع ان یمتنع بہ الرجل)۔ اس کے بعد اسی حدیث میں

اس بات کی بھی توضیح ہے کہ بغایا (طوائفوں) کے ہاں اگر بچہ ہوتا تھا تو قیافہ شناس کو بلایا جاتا تھا اور بچے کی ماں کے ہاں آمد و رفت رکھنے والوں کو بھی جمع کیا جاتا تھا۔ پھر قیافہ شناس ایک متعین شخص کو بچے کا باپ قرار دیتا تھا اور اسی کے باپ ہونے کا دعویٰ کر دیا جاتا تھا جس سے انکار ممکن نہیں ہوتا تھا (دُعِیَ ابنہٗ لا یمتنع من ذالک)۔ کیا اس کے بعد بھی نسب و انتساب کے مخفیہ رہنے، مشتبہ ہونے یا اعلانِ عام نہ ہونے کا کوئی موقع باقی رہ سکتا تھا؟

اس روایت میں جو اقسامِ نکاح بیان ہوئی ہیں، مدیرِ البلاغ نے اب ان میں مزید کچھ قسموں کا اضافہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے حق میں وہ داودی کا قول نقل کرتے ہیں کہ "جاہلی نکاح کی کچھ قسمیں ایسی ہیں جو حضرت عائشہؓ نے بیان نہیں فرمائیں۔ ان میں سے پہلی قسم خفیہ آشنائی کا نکاح ہے اور اس کا ذکر قرآن کریم کے ارشاد وَلَا مُتَّخِذَاتِ اَخْدَان میں موجود ہے۔ جاہلیت کے لوگ کہا کرتے تھے کہ ایسا تعلق اگر خفیہ طور پر ہو تو اس میں کچھ حرج نہیں اور علی الاعلان ہو تو وہ قابلِ ملامت ہے" کاش کہ ایسی واہی بات نقل کرنے سے پہلے عثمانی صاحب کچھ تو غور و تامل کر لیتے! یہ بات اتنی بے بنیاد ہے اور اس خفیہ آشنائی کو نکاح قرار دینا اتنا افسوسناک ہے کہ خود مدیر البلاغ کو بھی فقرے کے آخر میں نکاح کے بجائے "تعلق" کا لفظ لانا پڑا ہے، ورنہ وہ خدارا بتائیں کہ نکاح کی کوئی قسم ایسی بھی ہو سکتی ہے جو "خفیہ ہو تو اس میں حرج نہ ہو اور علی الاعلان ہو تو قابلِ ملامت ہو" ابن حجرؒ نے انہیں بیان کر کے فوراً اس کی تردید بھی کر دی ہے کہ ان پر نکاح کی اصطلاح وارد نہیں ہوتی۔ نکاح کی یہ اقسام بیان کرنے کے بجائے پھر تو محمد تقی صاحب کو بس یہ کہہ دینا چاہیے کہ عربوں کے ہاں نکاح اور زنا میں سرے سے کوئی فرق ہی نہ تھا اور زنا کی ہر قسم داخلِ نکاح تھی۔ لیکن ایسا گمان خلافِ حقیقت ہے۔ قرآن میں وَلَا مُتَّخِذَاتِ اَخْدَان کی تفسیر میں امام ابن جریر لکھتے ہیں،

ولا متخذات اصدقاء علی السفاح .... الصدیق للفجور بہا سرًا۔

"اور نہ وہ چھپی آشنائی کے ذریعے سے زنا اور فسق و فجور کرنے والی ہوں"

آگے چل کر وَلَا مُتَّخِذِیْ اَخْدَانٍ کی تشریح میں فرماتے ہیں،

ولا منفردین ببغیۃ واحدۃ اتخذ لنفسہ صدیقۃ یفجر بہا۔

"اور نہ وہ کسی ایک بدکار عورت کو اپنی آشنائی کے لیے مخصوص کرتے ہوں جس کے ساتھ وہ بدکاری کریں۔"

اسی طرح امام ابن جوزی اپنی تفسیر زاد المسیر میں سورہ نساء کی آیت ولا متخذات اخدان کی تفسیر میں لکھتے ہیں،

کان الجاھلیۃ یحرمون ما ظھر من الزنی ویستحلون ما خفی۔

"جاہلیت میں لوگ علانیہ زنا کو حرام اور خفیہ زنا کو حلال سمجھتے تھے۔"

یہاں بھی ابن جوزی نکاح کے بجائے زنا کا لفظ استعمال کر رہے ہیں۔ بہرکیف حضرت عائشہ رض تو جاہلیت کے حالات سے داؤدی کی بہ نسبت زیادہ واقف تھیں اور انہوں نے اس قسم نکاح کا ذکر نہیں فرمایا۔

یہ بات کتنی رنجدہ اور باعثِ افسوس ہے کہ مدیر البلاغ بغیر سوچے سمجھے بار بار اس بات کو دہرائے جا رہے ہیں کہ اگر خفیہ استلحاق جاہلیت میں قابلِ قبول نہیں تھا تب بھی حضرت ابوسفیان نے دس آدمیوں کی موجودگی میں نسب کا اقرار کیا تھا۔ سوال یہ ہے کہ یہ نسب کا کیسا اقرار ہے جس کی اطلاع نہ بچے کی ماں کو ہے، نہ خود امیر معاویہؓ اور خاندان کے دوسرے افراد کو ہے، نہ اس ماں شریک دوسرے بھائی (حضرت ابوبکرہؓ) کو ہے، نہ خود زیاد کو جوان ہونے تک ہے۔ دس گواہوں[1] کے ماسوا کسی کو کانوں کان اس نسب کی خبر تک نہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ

---

[1] یہ دس آدمیوں کی گواہی کا ذکر عثمانی صاحب بار بار صرف مدائنی کے حوالے سے کر رہے ہیں لیکن عجیب بات ہے کہ آگے چل کر اپنی کتاب کے صفحہ ۲۰۰ پر جہاں مولانا مودودی کی نقل کردہ ایک روایت کی تردید مقصود ہے، وہاں عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ مدائنی "متکلم فیہ" ہیں۔ یہاں مدائنی کا نام بھی غلط طور پر علی ابن محمد کے بجائے محمد بن علی لکھ دیا ہے۔ اب قطع نظر اس سے کہ مدائنی ثقہ ہیں یا ان کی روایات میں کلام ہے، یہ آخر عدل و انصاف کی کونسی قسم ہے کہ جب آپ مدائنی کے حوالے سے بات کریں تو مدائنی اور ان کا قول مستند ہو جائے اور جب ہم اس کی روایت کہیں نقل کر دیں تو وہ ناقابلِ اعتماد قرار پائے ۔ جو تیری زلف میں پہنچی تو حسن کہلائی۔ وہ تیرگی جو مرے نامۂ سیاہ میں ہے!

اس کے برعکس سُمیّہ جس غلام عُبید کے نکاح میں تھی، استلحاق کی کارروائی سے پہلے اسی عُبید سے زیاد کا نسب ثابت و مشہور ہے اور زیاد اپنے آپ کو غلام زادہ اور عُبید ہی کا بیٹا سمجھتا ہے۔ اس سارے پنتیس سال کے عرصۂ دراز تک سب لوگ جامد و ساکت بیٹھے رہتے ہیں اور ۴۴ھ میں یکایک یہ سِرِّ مکنون منکشف ہوتا ہے کہ زیاد تو ابوسفیان کا صاحبزادہ، ام المومنین حضرت ام حبیبہؓ کا علاتی بھائی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا برادر نسبتی ہے۔ زیاد پہلے ہجری سال تولد ہو گیا تھا مگر افسوس کہ کسی شخص نے تیرہ برس تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ بتایا کہ آپ کا یہ برادرِ نسبتی ہے اور چوالیس برس تک حضرت ام حبیبہؓ کو آگاہ نہ کیا کہ یہ آپ کا بھائی ہے! حضرت معاویہؓ بلاریب حضرت ام حبیبہؓ کے برادرِ گرامی ہیں اور انہیں بجا طور پر خال المومنین (مسلمانوں کے ماموں) کہا جاتا ہے کیونکہ حضرت ام حبیبہؓ ام المومنین ہیں۔ لیکن اب مدیر البلاغ کو اگر زیاد ابن ابیہ کے بارے میں بھی ایسا ہی اصرار ہے کہ وہ بھی خال المومنین ہیں تو وہ بسم اللہ کریں، آئندہ اپنے خطبوں میں، اپنی تحریروں اور تقریروں میں زیاد کے ساتھ اس لقب کا اضافہ بالالتزام فرما دیا کریں تاکہ جو کوتاہی یا حق تلفی اب تک ہو چکی، اس کی کچھ تو تلافی ہو!

میرے بیان کردہ دلائل و شواہد اور تلخ حقائق کا براہِ راست سامنا کرنے کے بجائے مولانا عثمانی صاحب حسبِ سابق اپنے اُسی طرزِ استدلال کی آڑ لیتے ہیں کہ زیاد کا استلحاق اگر ایسا ہی بے بنیاد ہے تو پھر ساتھ ہی یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ امت اپنے خیر القرون میں حق کے محافظوں سے یکسر خالی ہو گئی تھی، ورنہ کیا یہ بات عقل میں آ سکتی ہے کہ اتنی بڑی دھاندلی کا ارتکاب ایسے دَور میں کیا جائے۔ یہ وہی استدلال ہے جو توریث، دیت، سب و شتم وغیرہ کے جملہ مباحث میں وہ کرتے چلے آ رہے ہیں۔ اگر ثابت شدہ تاریخی حقائق و وقائع کے بارے میں مجرد یہ عقلی استدلال ان واقعات کو کالعدم قرار دینے کے لیے کافی ہو، تو پھر فتنۂ ارتداد، قتلِ عثمانؓ، قتلِ حسینؓ و ابنِ زبیرؓ، واقعۂ حرہ، جنگِ حرمین کے متعلق جو تفاصیل تاریخ ہی میں نہیں، مستند ترین کتب حدیث و آثار میں درج ہیں ان سب پر خطِ تنسیخ کھینچ دینا قطعی طور پر لازم ہو گا۔ لیکن مَیں اس عقلی و غیر عقلی امکان و استحالہ کی بحث میں پڑے بغیر یہ کہتا ہوں کہ اُمّت اسلامیہ اپنے خیر القرون ہی میں نہیں بلکہ کسی قرن اور کسی دَور میں بھی حق کے محافظوں سے یکسر خالی نہیں

ہوئی۔ اگر خالی ہوتی تو یہ واقعات اور ان کا ردّ عمل جس دوگونہ آویزش کی تصویر کو پیش کرتے ہیں، وہ تصویر ہماری تاریخ سے غائب ہی ہوتی، خوب و ناخوب اور غلط و صحیح کی تمیز کلیتہً مٹ چکی ہوتی۔

استلحاق کے خلاف احتجاج

خیر یہ تو محض اُس منطق کا جواب تھا جس کا سہارا لے کر عثمانی صاحب یا بعض دوسرے لوگ سِرے واقعہ کا انکار کر دیتے ہیں۔ جہاں تک زیر بحث مسئلہ استلحاق کا تعلق ہے اس میں بعض صحابۂ کرام نے اسی وقت شدید احتجاج کیا تھا اور بعد میں علماء و مورخین اب تک تنقید کرتے چلے آرہے ہیں۔ اس کی خاصی تفصیل میں پہلے بیان کر چکا، لیکن محمد تقی صاحب اگر یہی چاہتے ہیں تو مَیں مزید کچھ تشریح کیے دیتا ہوں۔ صحیح مسلم کے آغاز ہی میں کتاب الایمان کا ایک باب ہے جس کا عنوان ہے:

حال ایمان من رغب عن ابیہ وھو یعلم۔

"اس شخص کے ایمان کا حال جو اپنے باپ سے نسب کو تبدیل کر دے حالانکہ وہ جانتا بوجھتا ہو"

اس کی درج ذیل حدیث ملاحظہ ہو:

عن ابی عثمان قال لما ادُّعی زیاد لقیت ابا بکرۃ فقلت لہ ما ھذا الذی صنعتم انی سمعت سعد بن ابی وقاص یقول سمع اُذنای من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یقول من ادعی ابا فی الاسلام غیر ابیہ وھو یعلم انہ غیر ابیہ فالجنۃ علیہ حرام فقال ابوبکرۃ وانا سمعتہ من رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم۔

"حضرت ابو عثمانؒ روایت کرتے ہیں کہ جب زیاد کا (ابوسفیان سے استلحاق کا) دعویٰ کیا گیا تو میں حضرت ابوبکرہؓ سے ملا اور ان سے کہا کہ آپ لوگوں نے یہ کیا کارروائی کی ہے؟ مَیں نے حضرت سعدؓ بن ابی وقاص سے سُنا ہے، وہ کہتے تھے کہ مَیں نے اپنے دونوں کانوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے کہ جو شخص اسلام میں اپنے

باپ کو چھوڑ کر کسی دوسرے کو باپ بنانے کا دعویٰ کرے اور اُسے معلوم ہو کہ وہ اس کا باپ نہیں تو اس پر جنت حرام ہے۔ حضرت ابوبکرہؓ نے جواب دیا کہ میں نے بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد خود آنحضورؐ سے سُنا ہے۔"

یہاں یہ امر قابلِ وضاحت ہے کہ حضرت ابوبکرہؓ چونکہ زیاد کے ماں جائے بھائی تھے، اس لیے ابوعثمانؒ نے یہ خیال کیا کہ زیاد نے جو اپنا نسب جانتے بوجھتے بدلا ہے یا اس کی تبدیلی کا دعویٰ تسلیم کیا ہے، تو شاید حضرت ابوبکرہؓ بھی اس ادّعا میں شریک ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابوبکرہؓ اس دعوے کے شدید ترین مخالف تھے اور آپ نے مرتے دم تک زیاد سے بات تک نہیں کی۔ چنانچہ حضرت ابوعثمان کی غلط فہمی حضرت ابوبکرہؓ نے یہ کہہ کر رفع کر دی کہ میں تو خود اس استلحاق کو ناجائز سمجھتا ہوں اور میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وعید خود سُنی ہے۔ پھر اس حدیث پر امام مسلم یا امام نووی نے جو عنوان باندھا ہے یہ بھی ثابت کر رہا ہے کہ زیاد نے دیدہ دانستہ اپنے حقیقی باپ کے بجائے دوسرے شخص کی جانب انتساب گوارا کیا اور اپنے آپ کو شدید وعید کا سزاوار بنایا۔ امام نووی اس حدیث کی شرح میں زیاد کے متعلق فرماتے ہیں:

كان يعرف بزياد بن عبيد الثقفي ثم ادعاه معاوية بن ابي سفيان والحقه بابيه ابي سفيان وصار من جملة اصحابه بعد ان كان من اصحاب علي بن ابي طالب رضي الله عنه۔

"زیاد کا معروف نام زیاد بن عبید ثقفی تھا۔ پھر معاویہؓ بن ابی سفیان نے اس کے بارے میں دعویٰ کیا اور اس کا نسب اپنے والد ابوسفیانؓ کے ساتھ ملحق کر دیا۔ اس طرح زیاد امیر معاویہؓ کا ساتھی بن گیا حالانکہ پہلے وہ حضرت علیؓ کا ساتھ دیتا تھا۔"

اس حدیث کی تشریح میں تقریباً یہی الفاظ مولانا شبیر احمد عثمانی مرحوم نے فتح الملہم میں درج فرمائے ہیں۔ یہی حدیث دیگر کتب صحاح میں بھی وارد ہے۔ مثال کے طور پر ابوداؤد، کتاب الآداب، باب فی الرجل ینتمی الی غیر موالیہ میں بھی یہ حدیث موجود ہے۔ مولانا خلیل احمد صاحب مرحوم بذل المجہود میں اس حدیث کی شرح یوں بیان فرماتے ہیں:۔

انماذکر ابو عثمان هٰذا الحدیث لابی بکرة لان زیاداً اخا ابی بکرة لامه انتمی نسبه الی ابی سفیان صخرابن حرب وقصته ان اباسفیان زنی بامه فی الجاهلیة فولدت زیاداً فکان زیاد تقول له عائشة رض زیاد بن ابیه وکان زیاد من حماة علیؓ وکان شجاعاً مقداماً فی الحرب فاستماله معاویة فانتسب الیه وجعله اخاه فلهٰذا احدث ابو عثمان هٰذا الحدیث ابا بکرة لانه ظن ان ابا بکرة لعله یرضی به فلما قال ابوبکرة انی سمعت هٰذا الحدیث من رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم علم بهٰذا انه لیس براض بما فعل زیاد۔

"ابو عثمانؒ نے یہ حدیث حضرت ابوبکرہؓ سے اس لیے بیان کی کہ زیاد ان کا ماں شریک بھائی تھا اور اس نے اپنے نسب کا استلحاق ابوسفیان سے کر لیا۔ اس کا قصہ یوں ہے کہ ابوسفیان نے جاہلیت میں زیاد کی والدہ سے زنا کیا تھا۔ پھر زیاد پیدا ہوا تو زیاد کو حضرت عائشہؓ زیاد بن ابیہ کہا کرتی تھیں اور زیاد پہلے حضرت علیؓ کا حامی اور بہادر جنگجو تھا تو معاویہؓ نے اسے اپنی طرف مائل کیا، اپنے خاندان کی جانب اس کا انتساب کیا اور اُسے اپنا بھائی بنا لیا۔ اس لیے ابو عثمانؒ نے یہ حدیث ابوبکرہؓ سے بیان کی اور یہ سمجھ کر کی کہ شاید ابوبکرہؓ بھی اس استلحاق پر راضی ہیں۔ لیکن جب انھوں نے خود یہی حدیث سنائی تو ابو عثمان نے جان لیا کہ وہ اس کارروائی پر خوش اور رضامند نہیں ہیں"

اب محمد تقی صاحب اس بات پر بڑی برہمی کا اظہار کر رہے ہیں کہ مولانا مودودی نے یہ کیوں لکھ دیا کہ حضرت ابوسفیانؓ نے زیاد کی ماں سمیہ سے زنا کا ارتکاب کیا تھا اور پھر حضرت معاویہؓ نے زیاد کو اپنا حامی بنانے کے لیے اپنے خاندان کا فرد قرار دے دیا۔ مدیر البلاغ نے اس اندازِ بیان کو افسوسناک اور سخت مکروہ قرار دے کر مولانا مودودی سے توبہ و ندامت کا مطالبہ کیا تھا۔ میں نے پچھلی بحث میں اس کا جواب دیتے ہوئے متعدد اصحاب سلف کے اقوال نقل کیے تھے جن کا مفہوم مولانا مودودی کے مضمون سے مختلف نہ تھا۔

ان میں شاہ عبدالعزیز صاحب کی تحفہ اثنا عشریہ سے عبارت بھی شامل تھی جس میں انہوں نے زیاد کو "حرامی، نطفۂ ناتحقیق، مردود اور بے حیا" لکھا تھا جسے "امیر معاویہؓ نے اپنے نسب میں شامل کرلینے کا لالچ دے کر حضرت علیؓ کی رفاقت سے جدا کرلیا تھا"۔ مگر افسوس کہ عثمانی صاحب کو اب بھی اصرار ہے کہ یہ زنا نہیں بلکہ نکاح تھا اور اس "نکاح" کے دس گواہ موجود تھے، حالانکہ ان گواہوں میں سے بعض نے ایسی گواہی دی تھی جسے سن کر بقول مولانا آزاد مرحوم زیاد بھی شرما گیا۔ مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری تو اہلِ دیوبند کے استاذ الاساتذہ اور شیخ الشیوخ ہیں، وہ بھی فرما رہے ہیں کہ ابوسفیان نے زنا کیا تھا۔ اس کے باوجود مدیر البلاغ اسے نکاح ثابت کرنے پر ایڑی چوٹی کا زور لگا رہے ہیں۔ مولانا خلیل احمد تو یہ بات لکھ چکنے کے بعد اب رحلت فرما چکے اور اس سخت مکروہ اندازِ تحریر سے وہ بھی توبہ و انابت کا اظہار نہ فرما سکے۔ مولانا محمد تقی صاحب جو مجھے اس بات کا الزام دیتے ہیں کہ میں ان کے اکابر پر طعن کرتا ہوں، ذرا اپنے گریبان میں منہ ڈال کر دیکھ لیں کہ جو تیر وہ ہم پر چلا رہے ہیں وہ بھی اس کا نشانہ اپنے اکابر کو تو نہیں بنا رہے؟

حقیقت یہ ہے کہ جو بات مولانا نے لکھی ہے، وہ بکثرت اہل علم لکھتے اور کہتے چلے آئے ہیں۔ مثال کے طور پر محدث ابن عساکر تاریخ دمشق میں لکھتے ہیں:

قال زیاد لابی بکرۃ الم تر ان امیرالمومنین ارادنی علی کذا و کذا وولدت علی فراش عبید واشبھتہ وقد علمت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من ادعی لغیر ابیہ فلیتبوأ مقعدہ من النار۔

"زیاد نے حضرت ابوبکرہؓ سے کہا: کیا آپ نہیں دیکھتے کہ امیرالمومنین میرے استلحاق کا ارادہ رکھتے ہیں حالانکہ میں عبید کے بستر پر پیدا ہوا اور اُسی سے مشابہت رکھتا ہوں اور آپ جانتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے اپنے باپ کے سوا کسی دوسرے سے انتساب کیا، وہ اپنا ٹھکانا دوزخ میں بنالے"۔

(تاریخ دمشق لابن عساکر جلد ۵ صفحہ ۴۰۹ مطبعہ روضۃ الشام ۱۳۳۲ھ)

آگے صفحہ ۴۱۲ پر فرماتے ہیں:

وکان عمر بن عبد العزیز اذا کتب الی عماله فذکر زیادًا قال ان زیادا صاحب البصرة ولا ینسبه وقال ابن بعجة اول داء دخل العرب قتل الحسن یعنی سمه وادعاء زیاد۔

"حضرت عمر بن عبد العزیز جب اپنے عمّال کو خط لکھتے ہوئے زیاد کا ذکر کرتے تھے تو اُسے زیاد والیٔ بصرہ کہتے تھے اور اس کا نسب بیان نہیں کرتے تھے۔ ابن بعجہ کہتے ہیں کہ پہلی بیماری جو عربوں میں داخل ہوئی، وہ حضرت حسنؓ کا زہر کے ذریعے سے قتل ہونا تھا اور زیاد کا استلحاق وادعا رتھا۔"

حافظ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں زیاد کے حالات بیان کرتے ہوئے اس کا ترجمہ زیاد ابن عبید کے نام سے کیا ہے جس سے میری اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ بکثرت مورخین نے زیاد بن ابی سفیان لکھنے سے احتراز کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

قال ابو سفیان لابی مریم بعد ان شرب عنده التمس لی بغیا۔ فجاء بها الیه فوقع بها فولدت زیادًا۔

"ابو سفیان نے شراب پینے کے بعد ابو مریم سے کوئی رنڈی لانے کا مطالبہ کیا۔ وہ لے آیا۔ انہوں نے اس سے مباشرت کی اور زیاد پیدا ہوا۔"

پھر لکھتے ہیں:

کان ابن عمر وابن سیرین یقولان زیاد ابن ابیه۔

"حضرت عبد اللہ ابن عمر اور ابن سیرین اس کو زیاد ابن ابیہ کہا کرتے تھے۔"

پھر ابن عساکر محدث ابن یحیٰی اور حضرت سعید بن المسیب کے اقوال نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

قال ابن یحیٰی اول حکم رد من احکام رسول الله الحکم فی زیاد وقال سعید بن المسیب اول قضیة ردت من قضایا رسول الله صلی الله علیه وسلم علانیة قضاء فلان یعنی معاویة فی زیاد۔

"ابن یحییٰ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں میں سے پہلا فیصلہ جو رد کیا گیا وہ زیاد کے بارے میں ہے اور سعید بن مسیّب نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں میں سے اوّلین فیصلہ جسے علانیہ رد کیا گیا وہ معاویہؓ نے زیاد کے معاملے میں کیا۔"

مؤرخ ابوالفداء اپنی تاریخ جلد ۲، صفحہ ۹۸-۹۹ پر لکھتے ہیں:

کانت سمیة جاریة للحارث بن کلدة الثقفی فزوجها بعبد له رومی یقال له عبید فولدت سمیة زیاداً علی فراشه فهو ولد عبید شرعاً وکان ابوسفیان سار فی الجاهلیة الی الطائف ....

"سُمیّہ حارث بن کلدہ ثقفی کی کنیز تھی جسے اس نے اپنے ایک رومی غلام عُبید نامی سے بیاہ دیا اور زیاد اسی عُبید کے گھر پیدا ہوا اور شرعاً اسی کی اولاد تھا اور ابوسفیان جاہلیت کے دور میں طائف گئے ....."

آگے وہی قصّہ ہے جو دوسرے مؤرخین نے بیان کیا ہے۔

اس کے بعد ابوالفداء بیان کرتے ہیں کہ ابومریم نے استلحاق کے وقت اس طرح کی گواہی دی کہ زیاد نے خود اُسے خاموش کرادیا۔

فقال رویدك طلبت شاهداً ولم تطلب شتاماً۔

"ذرا ٹھہر، تجھے گواہی کے لیے طلب کیا گیا تھا نہ کہ گالیاں دینے کے لیے۔"

اس کے بعد ابوالفداء لکھتے ہیں:

فاستلحقه معاویة وهذه اوّل واقعة خولفت فیه الشریعة علانیة لصریح قول النبی صلی الله علیه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر واعظم الناس ذلك وانکروه خصوصاً بنو امیة لکون زیاد بن عبید الرومی صار من بنی امیة۔

"پھر معاویہؓ نے زیاد کا استلحاق کرلیا اور یہ پہلا واقعہ ہے جس میں علانیہ شریعت کی مخالفت کی گئی کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا صریح ارشاد ہے کہ بچہ اسی کا ہے جس کے بستر پر

وہ پیدا ہو اور زانی کے لیے پتھر ہے۔ لوگوں نے اس فیصلے کو بڑا حادثہ سمجھا اور اس پر احتجاج کیا،
بالخصوص بنو امیہ نے، کیونکہ اس طرح رومی غلام عبید کا بیٹا زیاد بنو امیہ کا ایک فرد بن گیا۔"

افسوس کہ یہ سب حضرات توبہ کیے بغیر وفات فرما چکے اور اللہ کے ہاں پہنچ چکے ہیں عثمانی صاحب ہی بہتر جانتے ہوں گے کہ ان کا انجام کیا ہو گا؟ اگر عثمانی صاحب قاضی ہوتے اور یہ صحابہ بقید حیات ہوتے تو غالباً ان سب پر حدِ قذف جاری کرتے اور ان کی پشت پر کوڑے برسانے!

کتب انساب کی شہادت

مدیر البلاغ نے دورانِ بحث میں یہ بھی لکھا ہے کہ "ملک صاحب کا یہ خیال درست نہیں ہے کہ بعد میں تاریخ و انساب کی کتابیں زیاد کو زیاد بن ابیہ اور زیاد بن عبید ہی لکھتی چلی آئی ہیں۔ مشہور عالم و مؤرخ بلاذری نے اپنی معروف کتاب انساب الاشراف میں زیاد کا ترجمہ زیاد بن ابی سفیان ہی کے عنوان سے کیا ہے۔" میرے اصل الفاظ یہ تھے کہ "تاریخ و انساب کی کتابوں میں عموماً زیاد بن ابیہ اور زیاد بن عبید ہی درج ہوتا چلا آیا ہے" اور میں اب بھی اپنی بات کو درست سمجھتا ہوں اور مؤرخ بلاذری کی طرف عثمانی صاحب کی منسوب کردہ بات کو مغالطہ انگیز اور خلافِ واقعہ قرار دیتا ہوں۔ بلاذری کی پوری تاریخ ابھی تک مخطوطات کی شکل میں ہے اور اس کا مطبوعہ متداول حصہ وہ ہے جو جزء اول کی صورت میں ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب کی تحقیق سے دار المعارف، مصر ۱۹۵۹ء میں چھپا ہے۔ غالباً مدیر البلاغ کا اشارہ اسی کی طرف ہے مگر انہوں نے اس کے کسی متعین مقام کا حوالہ نہیں دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس جلد میں زیاد کا علیحدہ ترجمہ کسی مستقل عنوان کے تحت درج نہیں ہے کیونکہ یہ حصہ سیرت نبوی پر مشتمل ہے، البتہ ضمناً اس میں زیاد کا ذکر کئی مقامات پر آگیا ہے۔ پوری کتاب میں شاید تیس بار زیاد کا نام آیا ہو گا مگر ان میں پوری تلاش کے باوجود مجھے صرف صفحہ ۴۹۰ کے ایک مقام پر یہ الفاظ ملے ہیں کہ حضرت ابوبکرہؓ زیاد بن ابی سفیان کے اخیافی بھائی ہیں۔ اس ایک جگہ کے سوا زیاد کی ولدیت کہیں ابوسفیان نہیں؛ بلکہ اکثر جگہ زیاد ابن عبید ہے۔ صفحہ ۴۸۹ پر وہی بات درج ہے کہ سمیہ کی شادی رومی غلام عبید سے ہوئی تھی؛

يقال له عبيد فولدت منه زياداً۔

"اس غلام کا نام عبید تھا جس سے زیاد پیدا ہوا"

آگے صفحہ ۴۹۱ پر ہے: زیاد بن عبید مولٰی ثقیف۔ پھر صفحہ ۴۹۲ پر حضرت ابوبکرہؓ کا قول درج ہے کہ زیاد کے فسق و فجور میں علاوہ دیگر باتوں کے یہ بھی ہے کہ اس نے اپنے باپ عبید کے نسب سے انکار کیا اور ابوسفیان کا بیٹا ہونے کا دعویٰ کیا۔ (انتفاءہ من عبيد وادّعاءه الى ابى سفيان)۔ اس کے بعد ہر شخص خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ مدیر البلاغ کا یہ مزعومہ کس حد تک درست ہے کہ بلاذری نے زیاد کا ترجمہ "زیاد بن ابی سفیان ہی کے عنوان سے کیا ہے"۔ فی الحقیقت بات یہ ہے کہ زیاد جس کا بھی نطفہ ہو وہ عُبید ہی کے گھر پیدا ہوا اور اس کا نسب یقینی طور پر عبید سے ملحق تھا۔ اب زیاد اور امیر معاویہؓ نے مل جل کر استلحاق کی جو کارروائی کی، اُس سے کسی ناجائز حق تلفی کی تلافی نہیں ہوئی جیسا کہ مدیر البلاغ کا خیال ہے، بلکہ یہ زیاد کے ساتھ شاید زیادتی ہی ہوئی کہ اس کا نسب مستقل طور پر دو غلا اور خلط ملط ہو گیا۔ ایک کے بجائے اس کے لیے چار چار ولدیتیں لکھنے کی گنجائش پیدا ہو گئی۔ کسی نے زیاد بن عبید کہا، کسی نے ابن ابی سفیان کہا اور کسی نے ان دونوں سے بچ کر یوں کہہ دیا کہ زیاد ابن اَبِیہ یا ابن اُمّہ (اپنی ماں یا اپنے باپ کا بیٹا، جو بھی اس کا باپ ہو)۔ استلحاق سے شاید دنیوی فائدہ زیاد نے حاصل کر لیا ہو مگر اس کا نسب دائماً مشتبہ ہو کر رہ گیا۔

بلاذری نے جیسا کہ میں نے بیان کیا زیاد کا مستقل ترجمہ یا نسب درج نہیں کیا اور یہ کتاب اس موضوع کے لیے مختص بھی نہیں مگر امام ابن حزم کی کتاب "جمهرة انساب العرب" خاص انساب کے موضوع پر ہے۔ یہ بھی دار المعارف، مصر میں ۱۳۸۲ھ میں چھپی ہے۔ اس کے صفحہ ۱۱۱ پر ولد حرب بن امیہ بن عبد شمس کے زیر عنوان حضرت ابوسفیان کی جملہ اولاد کی پوری تفصیل درج ہے۔ نام یہ ہیں: یزید، حنظلہ، عمرو، معاویہ، محمد، عنبسہ، عتبہ، ام حبیبہ۔ اس فہرست میں زیاد کا نام مفقود ہے۔ ابوحنیفہ دینوری اپنی تاریخ الاخبار الطوال صفحہ ۱۸۰ پر لکھتے ہیں: زياد بن عبيد كان عبداً مملوكاً لثقيف۔ پھر صفحہ ۲۱۹ پر انہوں نے زیاد کے لیے الگ ترجمہ درج کیا ہے اور عنوان زياد بن ابيه قائم کیا ہے۔

اس کے آغاز میں لکھتے ہیں: کان زیاد بن ابیہ انما یعرف بزیاد بن عبید۔ پھر لکھتے ہیں کہ عُبید غلام تھا۔ مالک نے آزاد کر دیا تو اس نے سُمیّہ سے نکاح کیا جس سے زیاد پیدا ہوا۔ حافظ ابن حجر اصابہ میں زیاد کا ترجمہ یوں لکھتے ہیں:

زیاد بن ابیہ وھو ابن سمیۃ الذی صار یقال لہ ابن ابی سفیان، ولد علی فراش عُبید مولی ثقیف فکان یقال لہ زیاد بن عبید، ثم استلحقہ معاویۃ ثم لما انقضت الدولۃ الامویۃ صار یقال لہ زیاد بن ابیہ وزیاد بن سمیۃ ..... اشتری اباہ بالف درھم فاعتقہ۔

"زیاد بن ابیہ جو سمیّہ کا بیٹا تھا۔ بعد میں اسے ابن ابی سفیان کہا جانے لگا۔ وہ بنو ثقیف کے غلام عُبید کے بستر پر پیدا ہوا۔ اس لیے اُسے زیاد بن عبید کہا جاتا تھا۔ پھر معاویہؓ نے اس کا استلحاق کیا۔ جب بنو امیہ کی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا تو پھر اسے زیاد بن ابیہ اور زیاد بن سمیّہ کہا جانے لگا۔ اس نے اپنے باپ عبید کو ایک ہزار درہم دے کر آزاد کرایا تھا"

ابن حجر کے اس بیان سے یہ بات واضح ہو گئی کہ زیاد کا باپ عبید ہی تھا اور وہ استلحاق سے پہلے اسی کا بیٹا کہلاتا تھا۔ امیر معاویہؓ کے استلحاق سے اُسے ابن ابی سفیان کہا جانے لگا مگر اموی سلطنت کے خاتمے پر اسے دوبارہ عُبید کا بیٹا کہا جاتا تھا۔ آگے ابن سیرین کے متعلق بھی صحیح سند کے ساتھ نقل ہے کہ زیاد کو ابن ابیہ ہی کہا جاتا تھا۔ عثمانی صاحب کو شاید یہ بھی یاد نہ رہا ہو کہ اپنی کتاب کے صفحہ ۵۶ پر انہوں نے اپنی بحث کے آخر میں خود امیر معاویہؓ کا ایک خط زیاد کے نام نقل کیا ہے جس میں وہ زیاد کو لکھتے ہیں:

"جس باپ کی طرف تم پہلے منسوب تھے، وہ حسنؓ کے والد سے زیادہ اس خطاب کے مستحق تھے"

کیا اس کا صاف مطلب یہ نہیں ہے کہ امیر معاویہؓ خود بھی اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ استلحاق سے پہلے زیاد اپنے باپ عبید ہی سے انتساب رکھتا تھا۔ اس کے بعد آخر

استلحاق کی کارروائی کا کیا جواز اور کیا موقع و محل باقی رہ جاتا ہے؟ مشہور مؤرخِ اسلام امام ذہبی اپنی تصنیف "العبر فی خبر من غبر" جلد اول صفحہ ۵۰ پر ۵۳ھ کے واقعات بیان کرتے ہوئے جہاں زیاد کی وفات کا ذکر کرتے ہیں وہاں اسے زیاد بن ابیہ ہی لکھتے ہیں۔ اگرچہ ساتھ فرماتے ہیں

استلحقه معاويه وزعم انه ولد ابی سفيان۔

"معاویہؓ نے اس کا استلحاق کیا اور دعویٰ کیا کہ وہ ابوسفیان کا لڑکا ہے۔"

آگے چل کر صفحہ ۷۰ پر ۶۷ھ کے واقعات درج کرتے ہوئے عبیداللہ بن زیاد کے ذکر میں پھر زیاد کا نام آگیا ہے، تو پھر بھی امام ذہبیؒ نے زیاد بن ابیہ ہی لکھا ہے۔

محمد تقی عثمانی صاحب نے اس اشکال کو بھی بڑے شدّومد کے ساتھ پیش کیا ہے کہ اگر یہ استلحاق ناجائز تھا تو حضرت عائشہؓ نے زیاد کو ابن ابی سفیان لکھ کر کیسے اس پر مہرِ تصدیق ثبت کر دی؟ میں اس کا جواب پہلے دے چکا کہ یہ فیصلہ گو غلط ہی تھا مگر جب امیر معاویہؓ نے "تمام مملکت میں اعلان کرا دیا کہ زیاد کو سب لوگ زیاد بن ابی سفیان کہا کریں"[1] تو دنیوی اعتبار سے یہ واقع و نافذ ہو گیا اور اس کے مطابق زیاد بن ابی سفیان کہنا بھی حدِ جواز میں آگیا۔ عثمانی صاحب کو شاید معلوم ہوگا کہ فقہائے احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ حاکم و قاضی کا فیصلہ خواہ وہ غلط ہی کیوں نہ ہو ظاہراً و باطناً نافذ ہو جاتا ہے اور اس کے مطابق عمل کرنا جائز ہو جاتا ہے، اگرچہ عنداللہ جو فیصلہ غیر صحیح ہے وہ غیر صحیح ہی رہے گا۔ پھر میں یہ بات بھی پہلے بیان کر چکا ہوں کہ بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے زیاد ابن ابی سفیان کہنے سے گریز فرمایا ہے۔ چنانچہ زیاد نے ایک دفعہ حضرت عائشہ صدیقہؓ کی خدمت میں ایک خط بھیجا اور اس کے آغاز میں لکھا: "زیاد بن ابی سفیان کی جانب سے۔" اُسے توقع تھی کہ حضرت عائشہ اسے اسی نام سے خطاب کریں گی اور اس کے لیے ثبوت ہو جائے گا۔ مگر حضرت عائشہؓ نے اس کا جواب بھیجا تو لکھا "سب مسلمانوں کی ماں عائشہؓ کی طرف سے زیاد بیٹے کے نام۔"

---

[1] یہ شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کا قول ہے جسے مدیر البلاغ نے خود تحفہ اثنا عشریہ سے نقل کیا ہے۔

عثمانی صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب گواہوں نے نکاح کی گواہی دے دی تو جو لوگ استلحاق زیاد پر معترض تھے انہوں نے اعتراض سے رجوع کر لیا۔ اور اپنے سابق اعتراض پر شرمندگی کا اظہار کیا۔ مگر عثمانی صاحب کی یہ بات صحیح نہیں ہے۔ میری بحث سے یہ واضح ہے کہ جن حضرات نے استلحاق کی کارروائی کو ناجائز سمجھ کر اس پر اعتراض واحتجاج کیا، وہ آخر دم تک اپنے موقف پر قائم رہے۔ حضرت ام حبیبہؓ جو ام المومنینؓ اور ابوسفیان کی صاحبزادی ہیں انہوں نے ہمیشہ زیاد سے پردہ فرمایا اور اسے اپنا بھائی تسلیم نہ کیا۔ پھر اعتراض تو پیدا ہی اس کارروائی کے بعد ہوا، اس لیے مدیر البلاغ کا یہ قول کتنا عجیب ہے کہ جب معاملہ دسل گواہوں سے ثابت ہو گیا، تو معترضین نے اعتراض سے رجوع کر لیا۔ جو لوگ نکاح ہی کے منکر تھے، مثلاً حضرت ابوبکرہؓ ان کے نزدیک تو یہ گواہی تہمت زنا کے مترادف تھی۔ اسی طرح صاحبِ بذل المجہود جب یہ کہتے ہیں کہ ابوسفیان نے زنا کیا تھا تو ان کے نزدیک بھی یہ شہادت زنا ہی کی ہوگی نہ کہ نکاح کی۔ جس رجوع وندامت کا ذکر مروان کے بھائی عبدالرحمٰن اور ابن مفرغ کے سلسلے میں محمد تقی عثمانی صاحب کر رہے ہیں، اس کی حقیقت بس اتنی ہے کہ بنو امیہ نے اس استلحاق کو پسند نہیں کیا تھا، کیونکہ اس طرح ایک غیر قبیلے کا فرد ان میں داخل کر دیا گیا تھا، تو انہوں نے ایک نظم پڑھنی شروع کر دی جس میں اس کارروائی کی مذمت تھی۔ اس کے اشعار بعض دفعہ عبدالرحمٰن بن حکم اور بعض دفعہ ایک حمیری شاعر زیاد بن مفرغ کی طرف منسوب کیے جاتے تھے۔ عبدالرحمٰن نے ان اشعار کے انتساب سے کبھی انکار نہیں کیا بلکہ وہ یہی کہتا رہا کہ "آپ معاویہ، اگر آپ کو حبشی بھی مل جائیں تو آپ انہیں بھی ہمارے خاندان میں ملا کر ہماری تذلیل کرتے رہیں گے" جہاں تک ابن مفرغ کا تعلق ہے، اس کے الفاظ بھی استیعاب میں یہ منقول ہیں کہ اس نے امیر معاویہؓ کے سامنے صرف یہ کہا کہ میں نے یہ اشعار نہیں کہے بلکہ عبدالرحمٰن نے کہے ہیں اور میری طرف منسوب کر دیئے ہیں۔ اس صفائی وبرات کو عثمانی صاحب نے شرمندگی کا نام دے دیا ہے۔ بہر کیف ایک بات اگر قابلِ اعتراض ہے تو وہ محض اس بنا پر قابلِ تحسین وتائید نہیں ہو جاتی کہ اس کے معترضین میں سے کوئی اپنے اعتراض سے دست بردار ہو گیا ہے۔

الولد للفراش

میں نے اپنی سابق بحث میں حضرت سعدؓ اور حضرت عبدؓ بن زمعہ کا واقعہ بھی بیان کیا تھا کہ ان دونوں کے مابین ایک بچے کی ولدیت کا جھگڑا اٹھا۔ بخاری، کتاب المیراث اور دوسری احادیث میں مذکور ہے کہ حضرت سعدؓ یہ کہتے تھے کہ بچہ ان کے بھائی عتبہ کا ہے (اگرچہ وہ زمعہ کی لونڈی کے بطن سے ہے)۔ دوسری طرف عبدؓ بن زمعہ کہتے تھے کہ وہ میرا بھائی ہے کیونکہ میرے والد کے گھر (بستر) پر پیدا ہوا ہے اور لونڈی میرے والد کی مملوکہ تھی۔ اگرچہ اس بچے کی شکل عتبہ سے ملتی جلتی تھی، مگر اس کے باوجود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بچہ حضرت عبدؓ بن زمعہ ہی کے سپرد فرمایا۔ اس حدیث سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ اس ارشادِ نبویؐ کے بعد نسب کے معاملے میں جو قضیہ بھی درپیش ہوگا اس میں نسب اُسی شخص سے مُلحق ہوگا، مولود کی والدہ جس کی مملوکہ یا منکوحہ ہے۔ مگر مجھے حیرت وافسوس ہے کہ عثمانی صاحب اس پر بھی فرماتے ہیں کہ "زیاد کے معاملے میں ابوسفیان کے سوا کسی اور کا اقرارِ نسب ثابت نہیں۔ جب عبید، جس کے فراش پر زیاد پیدا ہوا تھا، وہ خود خاموش ہے، تو اب دعویٰ صرف ابوسفیان کا ہے اور وہ اسلام سے قبل ہو چکا تھا، اس لیے وہ قابلِ قبول ہے۔" میں پوچھتا ہوں کہ جب زیاد عبید ہی کے ہاں پیدا ہوا، وہی اس کا باپ تھا، اُسی کے ہاں زیاد پروان چڑھا، اسی باپ کو اس نے غلامی سے آزاد کرایا اور پورے چوالیس برس تک وہ زیاد بن عبید کہلاتا رہا، اگر یہ اقرارِ نسب نہیں تو پھر ابوسفیانؓ کا چند آدمیوں کے کان میں یہ کہہ دینا کہ زیاد میرے نطفے سے ہے، یہ کس طرح کا اقرارِ نسب ہے؟ پھر یہ بات بھی کیا لاجواب ہے کہ "عبید خود خاموش ہے"۔ استلحاق و اِدّعا کی کارروائی سے پہلے عبید کیا عام منادی کراتا یا کسی عدالت میں دعویٰ کرتا کہ زیاد میرا بیٹا ہے؟ کیا ہر باپ اپنے بیٹے کا نسب اسی طرح ثابت کرتا ہے؟ اور اگر عثمانی صاحب کا مطلب یہ ہے کہ قضیۂ استلحاق کے وقت "عبید خاموش ہے"، تو اس کی خاموشی سے پہلے اُس وقت اُس کی زندگی کا ثبوت بھی عثمانی صاحب کو فراہم کرنا ہوگا۔ جس وقت زیاد کی عمر چالیس سے متجاوز ہو چکی، اس وقت تو شاید ابوسفیان کی طرح عبید اور سمیہ دونوں

شہرِ خموشاں کے مکین بن چکے ہوں گے اور ان کی خاموشی کو گویائی میں تبدیل کرنا کسی کے بس میں نہ ہوگا۔

مَیں اس سے پہلے شاہ عبدالعزیز صاحب محدّث دہلوی، قاضی زین العابدین صاحب، مولانا سعید احمد صاحب اکبر آبادی، مولانا ابو الکلام آزاد صاحب کے اقوال اس مسئلے میں پیش کر چکا ہوں۔ اب میں آخر میں مولانا عبدالرشید صاحب نعمانی کی ایک عبارت نقل کرکے اس بحث کا خاتمہ کر رہا ہوں۔ مولانا موصوف نے محمود احمد عباسی کے ردّ میں ایک مفصّل مضمون "بیّنات" میں بالاقساط سپردِ قلم کرنا شروع کیا تھا جس کا عنوان تھا "ناصبیّت تحقیق کے بھیس میں" یہ بڑے مفید مباحث پر مشتمل تھا مگر بیچ ہی میں منقطع ہوگیا۔ عباسی صاحب نے ابن قتیبہ کی کتاب المعارف کے حوالے سے لکھا تھا کہ "سمیّہ کا جاہلیت کے مروجہ نکاحوں میں سے ایک قسم کا نکاح ابوسفیانؓ سے ہوا جس سے زیاد پیدا ہوئے"[1] اس پر مولانا محمد عبدالرشید صاحب نعمانی نے شعبان ۱۳۸۲ھ کے "بیّنات" میں جو تبصرہ فرمایا تھا اس کا ضروری حصّہ درج ذیل ہے:

> "یہ بات معارفِ ابن قتیبہ میں مذکور نہیں۔ جناب مؤلف (عباسی صاحب) نے اپنی طرف سے اس عبارت کو بڑھا کر خواہ مخواہ یزید کی تکذیب کی۔ یزید کا دعویٰ تو یہ ہے کہ "ہم نے زیاد کو ثقیف کی وِلاء سے قریش کی طرف اور زیاد بن عبید کے انتساب سے حربؓ بن امیّہ کی طرف منتقل کیا۔ زیاد کی ماں سمیّہ حارث بن کلدہ ثقفی کی کنیز تھی۔ اس کا باپ عُبید قبیلہ ثقیف کا غلام تھا۔ زیاد کا ایک شاندار کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اپنے باپ عبید کو ایک ہزار درہم میں آزاد کرایا۔ چونکہ یہ اپنے باپ عُبید کے یہاں پیدا ہوا تھا، اس لیے اس کو زیاد بن عبید کہا جاتا تھا۔ اب آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ یزید کا مطلب ان طعنوں سے کیا تھا اور وہ زیاد پر کیا چوٹ کر رہا تھا۔ بات واضح ہے، وہ برملا کہہ رہا ہے

---

[1] حرب ابوسفیانؓ کا اصل پیدائشی نام ہے۔

کہ زیاد محض ہماری بندہ پروری ہے کہ ہم نے تجھ کو ابو سفیان کی اولاد بتا کر حرب بن اُمیہ کی نسل میں شامل کر لیا اور ہماری اس کارروائی کی بنا پر تیرا شمار قریش میں ہونے لگا۔ ورنہ تو قبیلۂ ثقیف کے عبید نامی ایک غلام کا لڑکا تھا۔ مؤلف یہاں حضرت ابو سفیانؓ کی داستانِ نکاح سنانے بیٹھ گئے۔ ظاہر ہے کہ اگر ان سے اس کی ماں کا نکاح ہوا تھا تو وہ اپنے لختِ جگر کو مرتے دم تک اس طرح ایک غلام کی فرزندی میں کس طرح دیکھ سکتے تھے۔ ان کو چاہیے تھا کہ عہدِ نبوی ہی میں اس مسئلے کو اٹھاتے اور اپنے نورِ دیدہ کو اپنی فرزندی میں لے لیتے۔ یا پھر شیخین رضی اللہ عنہما کے زمانے میں اس کا اظہار کرتے تاکہ شرع کے مطابق اس غریب کا نسب ثابت ہو جاتا یہ عجیب نکاح ہے جس کا نہ ناکح کو پتہ ہے نہ منکوحہ کو، نہ خود اس لڑکے کو جو اس نکاح سے پیدا ہو۔ بس ایک مؤلف کو معلوم ہے۔"

مَیں مولانا نعمانی صاحب کے تبصرے پر صرف اتنا اضافہ کروں گا کہ اس "عجیب نکاح" اور اس مخفی بھید کے راز داں اب اکیلے مؤلف مذکور ہی نہیں ہیں بلکہ مدیر البلاغ بھی ہیں۔ ان کو محمود احمد عباسی کی ہم زبانی مبارک ہو۔

سب سے آخر میں "الکوکب الدری" شرح ترمذی کا ایک قول بھی لائقِ ملاحظہ ہے۔ ترمذی، مناقب حسنینؓ میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ جب حضرت حسینؓ کا سرِ مبارک ابنِ زیاد کے پاس لایا گیا تو اس شقی و خبیث نے آپ کے چہرے اور ناک پر چھڑی سے کچوکا دیا۔ اس پر الکوکب الدری کا حاشیہ یہ ہے:

ولا عجب منہ فیما فعلہ فان اباہ کان ولد زنیۃ استلحقہ معاویۃ ولذا یقال لہ زیاد بن ابیہ

"ابن زیاد کی اس حرکت پر تعجب نہیں کہ اس کا باپ زیاد ولد الزنا تھا۔ حضرت معاویہؓ نے نسب کا استلحاق کیا۔ اسی لیے اُسے زیاد بن ابیہ کہا جاتا ہے۔"

[الکوکب الدری، افادات مولانا رشید احمد گنگوہی، مرتب مولانا محمد یحییٰ کاندھلوی، طبع دوم ۱۳۹۴ھ، جلد ۲، صفحہ ۳۲۲، مکتبہ یحیویہ، مظاہر علوم، سہارنپور]۔

اب کیا فتویٰ صادر فرماتے ہیں مولانا مفتی محمد تقی صاحب اپنے والد ماجد ان کے اس قول اور اس کے قائل کے بارے میں۔ بینوا توجروا۔

باب ششم

ابن غیلان سے مواخذہ

ابن غیلان سے عدمِ مواخذہ

(۱) مدیرِ البلاغ کا اعتراض

استلحاقِ زیاد کے بعد مولانا مودودی کی جس عبارت کو موردِ اعتراض بنایا گیا ہے، وہ یہ ہے:۔

"حضرت معاویہؓ نے اپنے گورنروں کو قانون سے بالاتر قرار دیا اور ان کی زیادتیوں پر شرعی احکام کے مطابق کارروائی کرنے سے صاف انکار کر دیا۔ ان کا گورنر عبداللہ بن عمرو بن غیلان ایک مرتبہ بصرے میں منبر پر خطبہ دے رہا تھا۔ ایک شخص نے دورانِ خطبہ میں اس کو کنکر مار دیا۔ اس پر عبداللہ نے اس شخص کو گرفتار کروایا اور اس کا ہاتھ کٹوا دیا۔ حالانکہ شرعی قانون کی رُو سے یہ ایسا جرم نہ تھا جس پر ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ حضرت معاویہؓ کے پاس استغاثہ گیا تو انہوں نے فرمایا کہ میں ہاتھ کی دیت تو بیت المال سے ادا کر دوں گا مگر میرے عمّال سے قصاص لینے کی کوئی سبیل نہیں۔"

مولانا عثمانی صاحب کا اعتراض یہ ہے کہ یہاں واقعے کے انتہائی اہم جزو کو حذف کر دیا گیا ہے۔ انہوں نے ابنِ کثیرؒ کی عبارت نقل کی ہے جس میں مزید یہ بتایا گیا ہے کہ جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا تھا اس کی قوم کے لوگ ابن غیلان کے پاس آئے اور کہا کہ اگر امیر المومنین کو معلوم ہو گیا کہ تم نے اس کا ہاتھ اس وجہ سے کاٹا تھا تو وہ اس شخص اور اس کی قوم کے ساتھ وہی سلوک کریں گے جو انہوں نے حجرؓ بن عدی کے ساتھ کیا تھا۔ اس لیے تم ہمیں ایک تحریر لکھ دو کہ تم نے ہمارے آدمی کا ہاتھ شبہ کی بنا پر کاٹا تھا۔ ابن غیلان نے یہ تحریر لکھ دی۔ پھر یہ لوگ حضرت معاویہؓ کے پاس پہنچے اور شکایت کی کہ آپ کے گورنر نے ہمارے آدمی کا ہاتھ

شبہ کی وجہ سے کاٹ دیا ہے، لہٰذا اس سے ہمیں قصاص دلوایئے۔ حضرت معاویہؓ نے فرمایا کہ میرے گورنروں سے قصاص کی تو کوئی سبیل نہیں لیکن دیت لے لو۔ چنانچہ آپ نے دیت دلوائی اور ابن غیلان کو معزول کر دیا۔

عثمانی صاحب مزید تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ہماری سمجھ سے بالکل باہر ہے کہ جو شخص قصاص اور دیت کے شرعی قوانین سے واقف ہو، وہ حضرت معاویہؓ کے فیصلے پر کوئی ادنیٰ اعتراض کس طرح کر سکتا ہے؟ ان کے سامنے ابن غیلان کے تحریری اقرار کے ساتھ مقدمے کی جو صورت پیش ہوئی وہ یہ کہ ابن غیلان نے ایک شخص کا ہاتھ شبہ میں کاٹ دیا ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص پر سرقہ کا الزام ہو اور اس کے ثبوت میں کوئی ادنیٰ سا شبہ بھی پیش آجائے تو ہاتھ کاٹنے کی سزا موقوف ہو جاتی ہے اور شبہ کا فائدہ ملزم کو دیا جاتا ہے، لیکن حاکم غلطی سے ملزم کا ہاتھ کاٹ دے تو اس غلطی کی بنا پر حکم یہ نہیں ہے کہ اس حاکم سے قصاص لینے کے لیے اس کا ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے، کیونکہ شبہ کا فائدہ اس کو بھی ملتا ہے۔ اس کی ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ اگر حاکموں کے ایسے فیصلوں کی وجہ سے ان پر حد جاری کی جایا کرے تو اس اہم منصب کو کوئی قبول نہیں کرے گا۔ اسی بات کو حضرت معاویہؓ نے یوں تعبیر فرمایا ہے کہ "میرے گورنروں سے قصاص لینے کی کوئی سبیل نہیں"۔"

آنحضورؐ اور خلفائے راشدین کی سنّت

مَیں اس مسئلے کے مجرّد فقہی و قانونی پہلو پر تو بعد میں بحث کروں گا لیکن میں مدیر موصوف اور جملہ قارئین کو دعوت دیتا ہوں کہ وہ سب سے پہلے اس بات پر سنجیدگی اور ٹھنڈے دل سے غور کریں کہ کیا عہدِ نبوی و عہدِ خلافتِ راشدہ میں اس بات کا امکان یا تصوّر ہو سکتا تھا کہ ایک حاکم یا عامل کنکر مارے جانے پر کنکر مارنے والے کا ہاتھ کاٹ دے اور پھر وہ معزولی سے زائد کسی قسم کے مواخذے سے محض اس بنا پر بچ جائے کہ اس نے یہ جھوٹی تحریر لکھ دی ہو کہ میں

نے ہاتھ شبہ میں کاٹ دیا ہے؟ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ تو یہ تھا کہ ایک مرتبہ خطبے ہی کے دَوران میں ایک شخص نے آپؐ سے سوال کر دیا کہ میرے ہمسائے کس جرم میں محبوس کیے گئے ہیں؟ آپؐ نے توقف فرمایا کہ شاید مدینے کے کوتوال اس کا جواب دیں۔ سائل نے اپنا سوال دو تین مرتبہ دُہرایا، لیکن اسے آنحضورؐ یا کسی دوسرے صحابی نے سرزنش نہ کی بلکہ آپؐ نے فرمایا:

خلوا جیرانہ۔

"اس کے پڑوسیوں کو رہا کر دو"

حضرت عمرؓ جیسے زبردست خلیفہ سے بھی لوگ خطبے میں پوچھتے تھے کہ تم نے یہ قمیص کیسے بنوا لیا ہے اور اسی طرح کے بعض دوسرے بے ہنگم سوالات کرتے تھے، مگر آپ پیشانی پر بل لائے بغیر ہر سوال کا جواب تحمل سے دیتے تھے اور اگر کوئی شخص معترض کے آڑے آتا تھا تو آپ فرماتے تھے کہ چھوڑ دو، اگر یہ ہمیں نہ ٹوکیں تو ان میں کوئی خیر نہیں اور اگر ٹوکے جانے پر ہم بُرا مانیں تو ہم میں کوئی خیر نہیں۔ سیرت فاروقی کا یہ واقعہ بھی مشہور و معروف ہے کہ حضرت عمروؓ بن عاص فاتح مصر و عامل مصر کے بیٹے محمد نے ایک مصری پر تازیانے برسائے۔ اس نے مدینے پہنچ کر شکایت کی۔ حضرت عمرؓ نے محمد اور ان کے والد دونوں کو مصر سے بُلوا لیا اور مصری کے ہاتھ میں کوڑا دے کر کہا "لے اس بڑے باپ کے بیٹے کی مرمت کر" جب مصری مار چکا تو آپ نے کہا کہ چند کوڑے اس کے والد کے سر پر بھی رسید کر۔ مصری نے کہا کہ میں اپنا بدلہ لے چکا۔ حضرت عمرؓ نے کہا کہ تیری مرضی، ورنہ تو باپ کی بھی خبر لیتا تو میں حائل نہ ہوتا۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ بیٹے کے بجائے باپ کو مخاطب کر کے غضبناک ہو کر بولے:

متی تعبدتم الناس وقد ولدتھم امھاتھم احرارا؟

"تم نے کب سے لوگوں کو غلام بنا لیا حالانکہ ان کی ماؤں نے انہیں آزاد جنا تھا؟"

حضرت عمرؓ اور حضرت عمرو بن عاص کا ایک دوسرا واقعہ طبقات ابن سعد (جلد اصفحہ ۲۸۴، ذکر اعطائہ القود من نفسہ صلی اللہ علیہ وسلم) میں موجود ہے۔ اس میں بیان کیا گیا

ہے کہ جب حضرت عمرؓ شام پہنچے تو آپ کے پاس ایک شخص آیا جس کو ایک امیر نے پیٹا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اُس امیر سے قصاص لینے کا ارادہ کیا تو حضرت عمروؓ بن العاص نے کہا، کیا آپ قصاص لینے لگے ہیں؟ حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ "ہاں" حضرت عمروؓ اس پر کہنے لگے "پھر تو ہم آپ کے لیے عامل نہیں بنیں گے۔" حضرت عمرؓ نے فرمایا "مجھے اس کی پروا نہیں۔ کیا میں اس امیر سے قصاص نہ لوں حالانکہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپ نے خود اپنے آپ کو قصاص کے لیے پیش فرمایا (یعطی القود من نفسہ)۔" آگے حضرت سعید بن مسیب سے روایت ہے کہ اسی طرح حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے بھی اپنے تئیں پیش کیا کہ ان سے قصاص لیا جائے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی ذات اقدس کو قصاص کے لیے پیش کرنا ایک معروف حقیقت ہے جس کا ثبوت ابو داؤد، کتاب الادب اور دوسری کتب حدیث میں موجود ہے۔ مثلاً ایک موقعہ پر آنحضورؐ نے حضرت اُسید بن حُضَیر کے پہلو میں چھڑی سے ضرب لگائی۔ پھر آپؐ نے قمیص مبارک اُٹھا کر حضرت اُسید سے فرمایا کہ "لو مجھ سے قصاص لے لو" اسی طرح نسائی اور ابو داؤد، کتاب الدیات میں بھی اس مضمون کی روایات موجود ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ خطبے میں کہا کہ میں نے اپنے عمّال کو اس لیے مقرر نہیں کیا کہ وہ تمہیں پیٹیں یا تمہارے اموال چھینیں۔ اگر کسی شخص پر ظلم ہو تو وہ مجھ سے مرافعہ کرے، میں اپنے عامل سے قصاص لوں گا۔ حضرت عمرو بن العاص کہنے لگے "کیا کوئی عامل اپنی رعایا کو تادیبی سزا دے تب بھی آپ اس سے قصاص لیں گے؟" حضرت عمرؓ نے جواب دیا:

إی والذی نفسی بیدہ لا اقصہ منہ وقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقص من نفسہ۔

"ہاں، اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے، میں اس سے قصاص لوں گا، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپ نے اپنی ذات مبارک کو قصاص کے لیے پیش فرمایا۔"

ملوکیت کا تغیّرِ احوال

میں سمجھتا ہوں کہ فقیہانہ استدلال کو تھوڑی دیر کے لیے چھوڑ کر دونوں زمانوں کے تغیّرِ احوال پر غور کیا جائے تو خلافت اور ملوکیت کے درمیان جو آسمان اور زمین کا فرق ہے، اُسے سمجھ لینے میں کوئی دشواری نہیں پیش آسکتی اور یہی وہ اصل حقیقت ہے جو "خلافت وملوکیت" کے مصنف ذہن نشین کرانا چاہتے ہیں۔ عہدِ نبوت اور عہدِ خلافت علیٰ منہاج النبوۃ میں کسی حاکم کی یہ جرأت نہیں ہو سکتی تھی کہ وہ ایک کنکر کے جواب میں قطعِ ید کی سزا دیتا۔ بالفرض اگر ایسا ہوتا بھی تو اس کے بعد وہ سلسلۂ واقعات رونما نہ ہوتا جسے مولانا مودودی نے تو کھول کر بیان نہیں کیا، لیکن جناب محمد تقی صاحب نے اسے خود ہی تاریخی حوالے کے ساتھ نقل کر دیا ہے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ جب اس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا تو اس کے اہلِ قبیلہ نے گورنر سے آ کر کہا کہ امیر معاویہؓ کو یہ معلوم ہوا کہ یہ سزا ایسے شخص کو دی گئی ہے جس نے آپ کے عامل کو کنکر مارا ہے تو وہ اس کے ساتھ اور اس کے قبیلے کے ساتھ وہ برتاؤ کریں گے جو انہوں نے حُجرؓ بن عدی اور ان کے ساتھیوں کے ساتھ کیا ہے۔ کیا اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ نہیں ہے کہ حضرت حجرؓ اور ان کے رفقاء کا جو حشر ہوا اس کے بعد لوگوں کے دل سہم کر رہ گئے تھے اور انہوں نے یہ سمجھ لیا تھا کہ جو شخص امیر معاویہؓ کے عمّال کے خلاف انگلی بھی اُٹھائے گا اس کی خیر نہیں ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو کوئی وجہ نہیں تھی کہ یہ مقطوع الید سیدھا امیر معاویہؓ کی خدمت میں نہ پہنچتا اور اس تعدّی کے خلاف داد خواہی نہ کرتا۔ لیکن اس کے برعکس ہوا یہ کہ جب اس غریب کا ہاتھ کٹ گیا تو وہ اور اس کا قبیلہ ہاتھ کو تو بھول گیا اور پورے قبیلے کو اُلٹے جان کے لالے پڑ گئے، کیونکہ وہ یہ جانتے تھے کہ گورنر سے قصاص لینا تو درکنار اگر امیر معاویہؓ کو معلوم ہوا کہ ان کے گورنر پر کنکری پھینکی گئی ہے تو انہیں بغاوت ومحاربہ کا مجرم قرار دے کر قتل تک کی سزا دی جا سکتی ہے۔ اس لیے انہوں نے گورنر سے ایک ایسی جھوٹی تحریر لکھوائی جس سے ظاہر ہو کہ قطعِ ید کی سزا گورنر کی شان میں گستاخی کی بنا پر نہیں دی گئی بلکہ کسی دوسرے جرم پر دی گئی، اگرچہ وہ بھی شبہ سے خالی نہ تھا۔ اس تحریر سے ایک طرف ملزم اور اس کے اقارب کی جان تو بچ گئی، مگر دوسری

طرف گورنر کے اپنے تحریری اقرار سے اس کے خلاف اتنا ثبوت تو فراہم ہو گیا کہ اس نے شبہ میں حد جاری کر کے احکام شریعت کی خلاف ورزی کی ہے۔

آدابِ قضاء

اگر امیر معاویہؓ کے بجائے یہ کسی خلیفۂ راشد کے عامل کا واقعہ ہوتا تو ایسی تحریری حیلہ سازی کی اوّل تو نوبت اور ضرورت ہی پیش نہ آتی، اور بالفرض اگر ایسی کوئی تحریر خلیفۂ وقت کے رُوبرو پیش ہوتی تو وہ یقیناً تفصیل معلوم کرتے اور واقعات کی تہ تک پہنچتے کہ آیا فی الواقع یہ کوئی جُرم سرقہ تھا؟ اور اگر اس میں اشتباہ تھا تو کس نوعیت کا تھا؟ اس شک و شبہ کے لیے کوئی معقول وجوہ تھے یا نہیں؟ اور اس کا فائدہ حاکم و مجرم دونوں کو یا کسی ایک کو ملنا چاہیے یا نہیں؟ اگر فریقین اپنی اپنی کھال بچانے کے لیے ایک گول مول اور بناوٹی تحریر لاکر خلیفہ کے سامنے پیش کر دیں تو خلیفہ کے ہاتھ اس طرح نہیں بندھ جاتے کہ وہ اس پر کارروائی کرنے سے قبل مزید تحقیق و تبیین نہ کرے۔ اس معاملے میں ذرا سی چھان بین کے بعد جو بات سب سے پہلے کھلتی وہ یہ تھی کہ جس شخص نے قطع ید کی سزا دی ہے، وہ خود اس قضیے کا ایک فریق ہے جسے شرعاً فیصلہ کرنے اور سزا نافذ کرنے کا حق قطعاً نہیں تھا۔ اُسے چاہیے تھا کہ وہ کنکری مارنے والے ملزم کو کسی قاضی یا دوسرے حاکم کے سامنے پیش کرتا۔ حضرت عمرؓ کو حضرت اُبی بن کعبؓ کے خلاف ایک شکایت تھی تو آپ مستغیث بن کر خود حضرت زیدؓ بن ثابت کے پاس گئے۔ اس پر امام سرخسی (مبسوط، آداب القاضی میں) فرماتے ہیں:

فیہ دلیل علی ان الامام لا یکون قاضیا فی حق نفسہ۔

"اس میں دلیل ہے کہ امام اپنی ذات کے معاملے میں جج نہیں بن سکتا"

حضرت زیدؓ نے کہا کہ آپ مجھے بلا لیتے تو حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ عدالت کسی کے ہاں چل کر نہیں جاتی۔ ایک گدا پیش کیا گیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ:

ھٰذا اوّل جورك۔

"یہ تمہارا پہلا ظلم ہے"

کہ تم نے میرے ساتھ امتیازی برتاؤ کیا۔ حضرت عمرؓ کے لیے جب حلف اٹھانا

ضروری ہوا تو حضرت زیدؓ نے کہا کہ کاش حضرت اُبیؓ معاف کر دیں۔ مگر حضرت عمرؓ نے حلف اٹھانے میں ہرگز تامل نہ کیا۔ اسی طرح حضرت عمرؓ متعدد مواقع پر قاضی شریح اور دوسرے قاضیوں کی عدالتوں میں پیش ہوتے رہے۔ حضرت عثمانؓ حضرت طلحہؓ کے بالمقابل حضرت جُبیر بن مطعم کے سامنے پیش ہوئے۔ حضرت علیؓ نے ایک زرہ کا مقدمہ یہودی کے خلاف قاضی شریح کی عدالت میں دائر کیا، اپنے غلام قنبر اور صاحبزادے حسنؓ کی شہادت پیش کی جو رد کر دی گئی، اور دعویٰ خارج ہو گیا۔

ابن قدامہ المغنی جلد ۱۱ صفحہ ۴۸۳ پر فرماتے ہیں کہ:

لیس للحاکم ان یحکم لنفسہ کما لا یجوز ان یشھد لنفسہ۔

”حاکم اپنی ذات کے متعلق کوئی عدالتی فیصلہ نہیں کر سکتا، جس طرح وہ اپنے حق میں اپنی عدالت میں گواہ نہیں بن سکتا۔“

فتاویٰ عالمگیری، آداب القاضی میں بھی یہی اصول بیان کیا گیا ہے کہ انسان اپنے نفس کے حق میں قاضی نہیں بن سکتا۔ اگر وہ بنے گا تو

لا ینفذ قضاؤہ۔

”اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔“

پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ارشاد یہ بھی ہے کہ

لا یحکم الحاکم وھو غضبان۔

”کوئی حاکم غصے کی حالت میں فیصلہ نہ کرے۔“

اور اس گورنر کا مغلوب الغضب ہونا اس کے اس فعل سے صریح طور پر ظاہر ہے کہ اس نے کنکر مارنے پر خود ہی ہاتھ کاٹ دینے کی سزا نافذ کر ڈالی۔

اجرائے حدود میں شبہ کا اطلاق

بہر کیف اگر اس معاملے میں ذرا سی تفتیش بھی عمل میں لائی جاتی تو یہ حقیقت عیاں ہو جاتی کہ یہ بالکل ظالمانہ اور سنگدلانہ کارروائی تھی اور اس کا بعید ترین تعلق بھی اس صورت سے نہ تھا جسے فقہی اصطلاح میں ”شبہ میں حد یا تعزیر جاری کرنے“ کے الفاظ سے تعبیر کیا جاتا

ہے۔ چوری پر قطعِ ید کے معاملے میں شبہ کی جو صورتیں ممکن ہیں انہیں فقہاء نے خود بیان کر دیا ہے، مثلاً یہ کہ کوئی شخص غیر محفوظ شے کی چوری کرے یا کوئی ایسا مال چرا لے جس کی ملکیت میں وہ خود شریک ہو یا مسروقہ شے کی قیمت اتنی کم ہو کہ اس کا بقدر نصاب ہونا مشتبہ اور مختلف فیہ ہو۔ کنکر مارنے پر ہاتھ کاٹ دینا کسی طرح بھی "شبہ" کی اصطلاح فقہی کی تعریف میں نہیں آسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ ابن جریرؒ نے اپنی تاریخ (جلد ۴ صفحہ ۲۲۳) میں جہاں یہ واقعہ بیان کیا ہے، وہاں لکھا ہے کہ تحریر میں درج تھا:

انه قطع علی شبهة داس لم یضح۔

"ہاتھ شبہے کی بنا پر ایسی صورت میں کاٹا گیا ہے جو اس نے واضح نہیں کی تھی"

پھر جب بنو ضبہ کے قبیلے کے افراد اس تحریر کو لے کر امیر معاویہؓ کے پاس پہنچے ہیں تو ان کا بیان ان لفظوں میں منقول ہے:

انه قطع صاحبنا ظلماً۔

"اس عامل نے ہمارے آدمی کا ہاتھ ظالمانہ طریق پر کاٹا ہے"

ابن خلدونؒ نے اپنی تاریخ (جلد ۳ صفحہ ۱۵) میں جہاں یہ واقعہ نقل کیا ہے، وہاں بھی سرے سے شبہ کا لفظ استعمال ہی نہیں کیا بلکہ خط کے الفاظ یہ ہیں: انه قطع علی امر لم یصح، اور اہلِ قبیلہ کا زبانی بیان جو انہوں نے امیر معاویہؓ کے سامنے دیا ہے، وہ یوں درج ہے: ان ابن غیلان قطع صاحبهم ظلماً۔ اس کے بعد تو یہ باور کرنا بھی مشکل ہو جاتا ہے کہ حقیقی صورتِ حال امیر معاویہؓ پر مخفی رہ گئی ہوگی اور اس کا انکشاف کسی لمبی چوڑی تحقیق کا محتاج ہوگا۔ یہ بات فی الواقع بڑی عجیب ہوگی کہ آپ کے سامنے یہ تحریر پیش ہو کہ شبہ یا غلطی یا ظلم کی بنا پر ہاتھ کاٹا گیا ہے اور آپ سرے سے یہ معلوم کرنے کی کوشش ہی نہ کریں کہ وہ غلطی یا ظلم کیا تھا؟

مولانا محمد تقی صاحب عثمانی فرماتے ہیں کہ "شبہ میں ہاتھ کاٹ دینا بلاشبہ سنگین غلطی ہے، لیکن اس پر کسی کے نزدیک بھی حکم یہ نہیں ہے کہ حاکم سے قصاص لینے کے لیے حاکم کا ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے کیونکہ شبہ کا فائدہ جس طرح ملزم کو ملتا ہے اسی طرح حاکم

کو بھی ملتا ہے۔ عثمانی صاحب کے نزدیک اس کی ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ اگر حاکموں کے ایسے فیصلوں کی وجہ سے ان پر حد جاری کی جایا کرے تو اس اہم منصب کو کوئی قبول نہیں کرے گا۔ عثمانی صاحب نے یہاں شرعی احکام اور فقہائے کرام کی بالکل غلط ترجمانی کی ہے اور ان کا استدلال مغالطہ آمیزی اور سوئے تعبیر پر مبنی ہے۔ واقعہ زیر بحث میں ملزم قطع ید کی سزا کا ہرگز مستوجب نہ تھا اور نہ اس کے فعل میں شبہ کا کوئی محل تھا۔ قطع ید کی سزا یا سارق کے لیے ہے یا اس باغی کے لیے جو راہ زنی یا فساد فی الارض کرتے ہوئے خود قطع ید کا مرتکب ہوا ہو۔ یہاں جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا وہ معصوم الدم تھا اور اس کا ہاتھ ارادۃً اور عمداً قطع کیا گیا۔ اس لیے ملزم کے فعل یا گورنر کے فعل دونوں میں شبہ کے عنصر کو کوئی دخل ہی نہ تھا، اور گورنر کسی طرح قواعد شرعیہ کے مطابق قصاص سے بچ نہیں سکتا تھا۔

"شبہ کا فائدہ"

اس مسئلے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جو ارشاد سنن ترمذی، ابواب الحدود اور دوسرے مقامات پر مروی ہے وہ یہ ہے کہ

ادرؤا الحدود عن المسلمین ما استطعتم ......

"جس حد تک بھی ممکن ہو مسلمانوں سے حدود کو ٹالو۔ اگر بچ نکلنے کی کوئی صورت ہو تو ملزم کو چھوڑ دو۔ امام اگر غلطی سے معاف کر دے تو بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ غلطی سے سزا دے بیٹھے۔"

ابو داؤد، کتاب الادب میں ارشاد نبوی ہے:

ان الامیر اذا ابتغی الریبة فی الناس افسدھم۔

"امیر جب لوگوں میں شبہات تلاش کرنے لگا، تو اس نے لوگوں میں فساد پھیلایا۔"

ان ارشادات کی رُو سے شک کے فائدے اور رعایت کا اصل مستحق ملزم قرار پاتا ہے، نہ کہ حاکم۔ البتہ یہ اصول اپنی جگہ پر مسلّم ہے کہ ہر انسان کی طرح ایک حاکم یا قاضی بھی اپنے فیصلے میں غلطی کر سکتا ہے اور وہ جائز تحفظ کا حقدار ہے۔ لیکن ظاہر بات ہے کہ یہ تحفظ اور رعایت

اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ حاکم یا قاضی نے اپنے انتظامی یا عدالتی اختیارات کو (Bonafide) معقول و معروف اور مشروع طریقے پر استعمال کیا ہو، اور اس کے باوجود ان اختیارات کے دوران استعمال میں اس سے خطا سرزد ہو۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وہ اپنی ذاتی حیثیت میں کوئی جرم یا ظالمانہ انتقامی کارروائی کرے یا حدود اختیار سے تجاوز کرے، تب بھی اُس سے باز پُرس نہ ہو۔ فقہاء نے بلاشبہ یہ بات لکھی ہے کہ امام یا قاضی غلطی سے حد یا قصاص جاری کر دے تو اس پر جوابی حد جاری نہیں ہوگی۔ لیکن انھوں نے اس کی وجہ بھی ساتھ بیان کر دی ہے اور وہ یہ کہ قاضی اپنے کسی ذاتی معاملے میں تو فیصلہ دے ہی نہیں سکتا، اس لیے لامحالہ اس نے جو فیصلہ بھی دیا ہوگا، عام حالات میں فریقین اور عامۃ المسلمین کا مفاد سامنے رکھ کر دیا ہوگا[1] اور حق و انصاف کو پوری طرح مدِ نظر رکھا ہوگا۔ اب ظاہر ہے کہ جو شخص ذاتی رنجش کی بنا پر کسی کا ہاتھ کاٹ دیتا ہے، اس کا فعل تو سرے سے حاکمانہ یا عدالتی فیصلے کی تعریف ہی میں نہیں آسکتا۔ چہ جائیکہ وہ کسی رعایت کا اہل سمجھا جائے۔ فقہاء نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اگر عدالتی کارروائی میں بھی قاضی ظلم و جور کرے تو اُسے نہ صرف معزول کیا جائے گا بلکہ تعزیر و تاوان بھی اس پر عائد ہوگا۔ رد المحتار، جلد ۴ صفحہ ۳۶۴ پر علامہ ابن عابدین شامیؒ عالمگیری کے حوالے سے فرماتے ہیں: وان کان القضاء بالجور عن عمد و اقرّبه فالضمان فی ماله فی الوجوه کلها بالجنایة والاتلاف و یُعزّر القاضی و یُعزّل عن القضاء۔ معلوم نہیں یہ عجیب و غریب اصول کتاب و سنت یا کسی فقہی کتاب کے کون سے مقام پر مذکور ہے کہ شبہ کا فائدہ جس طرح ملزم کو ملتا ہے، اسی طرح حاکم کو بھی ملتا ہے؟

اب ایک انصاف پسند اور طالب حق انسان خود غور کر کے صحیح رائے قائم کر سکتا

---

[1] البدائع جلد ۷، صفحہ ۱۶، بیان حکم خطاء القاضی میں امام کاسانی فرماتے ہیں: لانه بالقضاء لم یعمل لنفسه بل لغیره (قاضی فیصلے میں خطا پر اس لیے ماخوذ نہیں کہ قضا میں وہ اپنی ذات کے لیے عمل نہیں کر سکتا بلکہ دوسروں کے لیے کرتا ہے)۔

ہے کہ ابنِ غیلان کو محض معزول[1] کر دینا کس حد تک اسلامی عدل و انصاف کے تقاضے پورے کر سکتا ہے اور امیر معاویہؓ کا یہ قول کس حد تک حق بجانب ہے کہ "میرے گورنروں سے قصاص لینے کی کوئی سبیل نہیں۔" پھر اس مسئلے پر مدیر "البلاغ" نے جو حاشیہ آرائی کی ہے اس کے بعد تو ہر گورنر یا انتظامی افسر کے لیے جائز ہو جاتا ہے کہ وہ جو لوٹ مار اور دھاندلی چاہیں کرتے رہیں اور اس کے بعد یہ لکھوا کر پیش کر دیں کہ یہ سب کچھ شبہ میں کیا گیا، اور اس کے بعد ان سے کوئی باز پرس نہ ہوگی، سوائے اس کے کہ انہیں جبری طور پر ریٹائر کر دیا جائے۔

دورِ صدیقی کا واقعہ اور ابنِ قدامہ کی رائے

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ خاتمہ بحث کے طور پر حضرت ابوبکرؓ کے عہد کا ایک واقعہ بھی بیان کر دیا جائے جو ابن غیلان کے واقعے سے مشابہ ہے اور جسے مشہور حنبلی فقیہ عبداللہ بن قدامہ نے المغنی میں درج کر کے اس سے استنباط کیا ہے کہ کوئی شخص بھی قصاص سے بالاتر نہیں۔ فرماتے ہیں:

ویجری القصاص بین الولاۃ والعمال وبین رعیتہم لعموم الآیات والاخبار وان المؤمنین تتکافأ دماءھم ولا نعلم فی ھذا اختلافاً وثبت عن ابی بکرؓ انہ قال لرجل شکی الیہ انہ قطع یدہ ظلماً لئن کنت صادقاً لاقیدنک منہ۔

"قانون قصاص امراء، عمال اور رعیت کے مابین برابر جاری ہوتا ہے کیونکہ اس بارے میں آیات واحادیث کا حکم عام ہے اور مومنین کے خون کی قدر و قیمت مساوی ہے۔ ہم کو اس میں کسی قسم کے اختلاف کا علم نہیں اور ابوبکرؓ سے ثابت ہے کہ ان سے ایک شخص نے شکایت کی کہ اس کا ہاتھ ظالمانہ طور پر کاٹا گیا ہے تو آپ نے فرمایا کہ اگر تو سچا ہے تو میں اس عامل سے قصاص لوں گا۔"

(المغنی لابن قدامہ، الجزء التاسع، مطبعۃ المنار، مصر ۱۳۴۷ھ صفحہ ۲۵۵)

تقریباً انہی الفاظ میں یہ واقعہ اور اس سے یہی استدلال الشرح الکبیر صفحہ ۳۹۲ پر بھی موجود ہے۔ یہ کتاب المغنی کے حاشیے پر چھپی ہے اور اس کے مصنف عبدالرحمٰن بن قدامہ ہیں۔ یہ بھی واضح رہے کہ یہاں جو الفاظ انہ قطع یدہ ظلماً منقول ہیں یہی الفاظ بنو ضبہ کے افراد نے امیر معاویہؓ کے سامنے کہے تھے جو طبری وغیرہ میں درج ہیں۔ اس کے بعد ہر شخص خود اندازہ کر سکتا ہے کہ اسلامی حکومت میں گورنر قصاص سے بالاتر ہیں یا نہیں؟

---

[1] معزول تو امیر معاویہؓ نے مروان کو بھی کیا تھا اور بعض مورخین کا خیال ہے کہ یہ معزولی اس کی غلط کاریوں کی بنا پر تھی، مگر آٹھ سال سے زائد عرصے تک حرم نبوی میں جو کارستانیاں وہ کرتا رہا کیا مجرد معزولی سے ان کی تلافی ہو سکتی تھی؟

(۲)

گورنروں سے عدمِ مواخذہ

واقعۂ ابن غیلان کے سلسلے میں مدیر البلاغ کے ہر اعتراض و استدلال کا جواب مَیں نے مفصل دے دیا تھا لیکن اسے بالکل نظر انداز کرتے ہوئے انہوں نے پھر لکھا کہ "میں نے اس واقعہ کے اصل مآخذ البدایہ کے حوالے سے ثابت کیا تھا کہ جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا تھا، خود اس کے رشتہ داروں نے ابنِ غیلان سے یہ تحریر لکھوالی تھی کہ حاکم نے اس کا ہاتھ شبہ میں کاٹا ہے ۔چنانچہ حضرت معاویہؓ کے سامنے مقدمہ کی جو صورت خود استغاثہ کرنے والوں نے پیش کی اور جس کا اقرار خود مدعا علیہ حاکم نے بھی تحریری طور پر کیا وہ یہ تھی کہ ابنِ غیلان نے ایک شخص کا ہاتھ شبہ میں کاٹ دیا ہے"۔

قارئین محمد تقی صاحب کی اس عبارت کو پڑھ کر یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ اس واقعہ میں ابنِ غیلان اور حاکم دو مختلف شخصیتیں ہیں۔ فی الحقیقت ابنِ غیلان ہی وہ حاکم (گورنر) تھا جس نے محض کنکر مارنے پر ایک شخص کا ہاتھ ظالمانہ طور پر کاٹ دیا تھا اور پھر یہی وہ بے رحم حاکم ہے جس نے یہ جھوٹی تحریر لکھ دی تھی کہ مَیں نے ہاتھ شبہ کی بنا پر کاٹا ہے۔ مولانا محمد تقی صاحب مزید لکھتے ہیں کہ "شبہ میں ہاتھ کاٹ دینا بلاشبہ حاکم کی سنگین غلطی ہے لیکن کسی کے نزدیک بھی حکم یہ نہیں ہے کہ اس حاکم سے قصاص لینے کے لیے اس کا ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے"۔ مَیں اس کے جواب میں پہلے ہی تفصیلاً بیان کر چکا ہوں کہ جس شخص نے یہاں قطعِ ید کی سزا دی ہے وہ خود اس قضیے کا ایک فریق ہے جسے شرعاً ذاتی معاملے میں فیصلہ کرنے اور سزا نافذ کرنے کا حق قطعاً نہیں تھا۔ پھر اس شخص نے غیظ و غضب سے مغلوب ہو کر محض روڑا پھینک دینے پر ہاتھ کٹوا ڈالا حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا صریح حکم موجود ہے کہ "کوئی حاکم غصّے کی حالت میں فیصلہ نہ کرے"۔ نیز مَیں نے ثابت کیا تھا کہ یہ فعل کسی طرح بھی "شبہ" کی فقہی اصطلاح کے تحت نہیں آسکتا۔ مَیں نے اپنے مدعا کو واضح کرنے کے لیے سنّتِ نبویؐ اور سنّتِ خلفاء راشدین سے متعدد نظائر بھی پیش کیے تھے۔

عثمانی صاحب اس پر لکھتے ہیں:

"میرے استدلال کے جواب میں ملک صاحب نے جو بحث کی ہے، وہ خلطِ مبحث کا افسوسناک نمونہ ہے۔ انہوں نے تین چار صفحات میں خلفائے راشدین کے عدل وانصاف کے متفرق واقعات ذکر کیے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان فیصلوں کے بلند معیار سے کون انکار کر سکتا ہے۔ گفتگو تو یہ ہو رہی ہے کہ حضرت معاویہؓ کے جس فیصلے کو "قانون کی بالاتری کا خاتمہ" اور خلافِ شریعت قرار دیا گیا ہے، وہ شرعی قانون کی رُو سے غلط کیونکر کہا جا سکتا ہے؟"

"خلطِ مبحث کا نمونہ"؟

یہ تحریر پڑھنے سے پہلے میرے حاشیہ خیال میں بھی یہ بات نہیں آ سکتی تھی کہ مسئلہ قضا اور نظامِ عدالت کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جو ارشادات اور خلفائے راشدین کا قولی وعملی نمونہ جو میں بیان کر چکا ہوں کوئی شخص اُسے "خلطِ مبحث کا افسوسناک نمونہ" قرار دینے کی جرأت کر سکے گا۔ لیکن اب معلوم ہوا کہ بعض لوگ جنہیں صحابہ کرام کی تعظیم وتکریم کا ادّعا ہے، وہ کتاب وسنت اور خلافتِ راشدہ کے فیصلوں کے "معیار کی بلندی" کا زبانی اقرار تو کرتے رہیں گے تاہم دوسری طرف اگر کسی صحابی کا فیصلہ اس معیار کے بالکل برعکس ہو، تب بھی وہ اسے صحیح ہی کہتے رہیں گے۔ اس پوری طویل بحث کے دَوران میں میرا ہمیشہ یہ طریقہ رہا ہے کہ ہر مسئلے میں پہلے قرآن وحدیث سے رجوع کیا جائے اور تعامل خلافتِ راشدہ کو سامنے رکھا جائے۔ اب بھی ان مدعیوں کے علی الرغم مجھے اپنے اسی طریق بحث کی صحت پر یقین ہے اور مَیں اب بھی یہی کہتا ہوں کہ حضرت معاویہؓ کا یہ فیصلہ وفرمان شرعی قانون کی رُو سے صحیح نہیں بلکہ غلط ہی ہے کہ "میرے گورنروں سے قصاص کی کوئی سبیل نہیں"۔ غیر اسلامی نظام ہائے قوانین میں اس طرح کا استثنار وامتیاز ہو تو ہو، مگر اسلام میں اگر کسی گورنر، حاکم، قاضی، حتیٰ کہ امیر المومنین نے بھی ایسا جرم کیا ہو، جو موجبِ قصاص ہو تو ولیٔ قصاص کی رضامندی ومعافی کے بغیر مجرم کے قصاص سے بچ نکلنے کی کوئی سبیل نہیں ہے۔ مَیں اس مسئلے پر پہلے بھی لکھ چکا ہوں اور ذرا آگے چل کر پھر لکھوں گا۔

عثمانی صاحب نے مجھے جواب دیتے ہوئے پہلے بھی یہ بات لکھی تھی اور دوبارہ اسے دہرایا ہے کہ "مذکورہ واقعہ میں حضرت معاویہؓ کے سامنے کنکر مارنے کا ذکر نہ استغاثہ کرنے والوں نے کیا، نہ مدعا علیہ عامل نے۔ جب وہ دونوں ایک صورتِ واقعہ پر متفق ہیں تو حضرت معاویہؓ کو یہ علم غیب آخر کہاں سے حاصل ہو سکتا ہے کہ مظلوم نے خود اصل واقعہ کو چھپا کر مدعا علیہ کے جرم کو ہلکا کر دیا ہے"۔ سوال یہ ہے کہ کنکری مار دینے پر ہاتھ کٹوا دینے کا یہ واقعہ اگر اہل دنیا کے لیے ایک علم غیب کا مسئلہ بن گیا تھا، جیسا کہ محمد تقی صاحب باور کرانے کی کوشش کر رہے ہیں، تو پھر آخر سارے مؤرخین اس کی پوری تفصیل اس طرح کیوں بیان کرتے چلے آئے ہیں کہ "مؤرخین کے اس شخص نے ابن غیلان پر مسجد میں کنکر پھینک دیا۔ اس نے اس شخص کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ پھر اس مقطوع الید کے قبیلے والے ابن غیلان کے پاس آئے اور کہا کہ ہم ڈرتے ہیں کہ امیر معاویہؓ ہمارے ساتھ وہی سلوک کریں گے جو انہوں نے حُجرؓ بن عدی کے ساتھ کیا، اس لیے تم ہمیں لکھ دو کہ تم نے ہمارے آدمی کا ہاتھ شبہ میں کاٹا ہے"۔ ابن غیلان کی اس جھوٹی تحریر لکھ دینے کے بعد اس ظالمانہ کارروائی کی حقیقی تفصیلات پردۂ غیب میں اس طرح پنہاں نہیں ہو گئی تھیں کہ اس کاغذ کے پُرزے کے ماسوا کسی کے لیے مزید تحقیق کا کوئی موقعہ یا معلومات کا کوئی دوسرا ذریعہ ہی سرے سے باقی نہ رہا تھا۔ اگر فی الواقع ایسا ہوتا تو آخر ان مؤرخین تک یہ پوری تفاصیل کیسے پہنچیں جنہوں نے ابن غیلان کی اس خلافِ واقعہ اور مبہم تحریر کے ساتھ ساتھ اصل صورتِ واقعہ بھی بیان کر دی ہے؟ عجیب بات ہے کہ کسی صاحب کو حتیٰ کہ محمد تقی صاحب کو بھی یہ نکتہ آج تک کیوں نہ سوجھا کہ جب امیر معاویہؓ کے سامنے واقعہ بس اس شکل میں پیش ہوا کہ کسی نامعلوم اور غیر موجود شخص کا ہاتھ شبہ میں کٹ گیا ہے اور امیر معاویہؓ عالم الغیب نہ تھے کہ آپ کو مزید اور صحیح صورتِ حال کا علم ہوتا تو دوسرے لوگ جو اس واقعہ کے راوی و ناقل ہیں، انہیں آخر کہاں سے کشف و الہام ہو گیا کہ وہ پورا قصہ اب تک بیان کرتے رہے ہیں؟

کتمانِ حقیقت کے وجوہ

حقیقت یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کے پاس خبر رسانی کا نہایت عمدہ انتظام تھا۔ ان کے گورنروں کی زیادتیوں کے جو واقعات زبان زدِ عوام تھے اور جو بعد میں تاریخی اوراق کی

زینت بنے۔ اگر ابن غیلان کے نوشتے جیسی ملمع سازی ان واقعات کو ان کی نگاہ سے مخفی رکھ سکتی ہے تو اس کے دو ہی وجوہ ممکن ہیں۔ یا تو جیسا کہ مورخین نے لکھا ہے حضرت حجرؓ اور اُن کے ساتھیوں کے قتل نے لوگوں کو دہشت زدہ کر دیا تھا اور وہ حکام کے مظالم کو اس لیے برملا بیان نہیں کر سکتے تھے کہ مبادا گورنروں کے بجائے الٹی مظلومین ہی کی شامت آجائے، یا پھر امیر معاویہؓ تک جو بات جس شکل میں پہنچتی تھی یا پہنچائی جاتی تھی وہ اس میں زیادہ تحقیق و تفتیش کی تکلیف ہی نہیں فرماتے تھے۔ کلی غیب تو دنیا میں کسی کو بھی بلاواسطہ حاصل نہیں ہوتا لیکن حقیقت تک رسائی کے لیے جو ذرائع معلومات انسان کے بس میں ہیں، ان کے استعمال کا وہ بہر حال مکلف ہے۔ فرض کیا کہ امیر معاویہؓ کا واحد وسیلہ معلومات وہی تحریر تھی جو ان کے سامنے آئی۔ اب اس میں جس مقطوع الید کا ذکر تھا، اس بیچارے نے ان کے سامنے آنے کی جرأت نہیں کی، بلکہ اس کے قبیلے کے افراد ہی اس کی طرف سے پیش ہوئے۔ اسلامی نظام قضا کا متفق علیہ اصول جو ارشادِ نبوی ؐ پر مبنی ہے، یہ ہے کہ فریقین کو اصالتاً سامنے بلا کر اور ان کا بیان لے کر فیصلہ کیا جائے۔ قضا علی الغائب صرف اُسی صورت میں جائز ہے جب کہ کسی فریق کی غیر حاضری کے معقول وجوہ موجود ہوں، مثلاً وہ مر گیا ہو، شدید مریض ہو، مفقود ہو یا دُور دراز کے سفر پر ہو یا طلبی کے باوجود حاضر نہ ہو۔

عثمانی صاحب ابنِ غیلان کے ان تحریری الفاظ کو بار بار گھس رہے ہیں کہ ہاتھ "شبہ" میں کاٹا گیا، حالانکہ میں پہلے اس بات کو تفصیلاً بیان کر چکا کہ اس فعل پر شبہ کا اطلاق ہر گز نہیں ہو سکتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ خود امیر معاویہؓ نے عثمانی صاحب کی طرح یہ فقیہانہ نکتہ پیش نہیں فرمایا کہ شبہ کا فائدہ گورنر کو ملنا چاہیے بلکہ صاف فرمایا کہ "میرے گورنروں سے قصاص لینے کی کوئی سبیل ہی نہیں"۔ یہ دونوں باتیں بالکل مختلف اور ایک دوسرے سے الگ ہیں اور خلطِ مبحث کی کوئی صحیح مثال ہو سکتی ہے تو وہ یہ ہے کہ ان دو باتوں کو آپس میں گڈمڈ کیا جائے۔ پھر ابن جریر نے جس طرح ۵۰ھ کے حوادث میں یہ واقعہ بیان کیا ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا تھا، اس کے اہلِ قبیلہ نے جو بات زبانی امیر معاویہ سے بیان کی اُس میں "شبہ" کا لفظ بالکل نہیں تھا بلکہ

انہوں نے اسے "ظلم" کہہ کر داد خواہی کی۔ تاریخ طبری، جلد ۴ صفحہ ۲۲۳ میں اصل عبارت یوں ہے:

فقالوا یا امیر المؤمنین انہ قطع صاحبنا ظلماً و ھذا کتابہ الیک وقرأ الکتاب فقال اما القود من عمالی فلا یصح ولا سبیل الیہ۔

"انہوں نے کہا کہ امیر المومنین، گورنر نے ہمارے آدمی کا ہاتھ ظالمانہ طور پر کاٹ دیا ہے اور یہ اس کی تحریر آپ کی خدمت میں پیش ہے۔ امیر معاویہؓ نے فرمایا کہ میرے گورنروں سے قصاص لینے کی کوئی صورت اور سبیل نہیں ہے۔"

اسی طرح الکامل میں بھی انہ قطع ظلماً کے الفاظ ہیں، یعنی ان لوگوں نے زبانی بیان میں یہی کہا کہ اس نے ظالمانہ طریق پر ہاتھ کاٹا ہے۔

اسلام کا قانونِ قصاص

اب جہاں تک گورنر کی تحریر کا تعلق ہے، اس میں گو شبہ کا لفظ لکھا گیا ہو لیکن بالمشافہہ بیان میں نہ مضبہ نے یہ لفظ استعمال کیا، نہ امیر معاویہؓ نے اس کا ذکر فرمایا، مگر آپ نے ایک قاعدہ کلیہ صرف اس گورنر ہی کے لیے نہیں، بلکہ اپنے تمام عمال کے حق میں بیان کیا کہ ان سے قصاص نہیں لیا جا سکتا۔ سوال یہ ہے کہ یہ قاعدہ و ضابطہ کتاب و سنت کی کن نصوص پر مبنی ہے؟ محمد تقی صاحب کو "مغلطہ مبحث" جیسے الفاظ کی آڑ لینے کے بجائے مجھے یہ بتانا چاہیے کہ کیا اسلامی حکومت کے گورنر فرمانِ الٰہی: یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی اور وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ کے مخاطب نہیں ہیں بلکہ اس سے بالاتر ہیں؟ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا خلفائے راشدین نے اپنے آپ کو اور اپنے گورنروں کو کبھی بھی قصاص سے مستثنیٰ سمجھا یا کیا ہے؟ کسی شخص کو میری بات خواہ کتنی ہی ناگوار یا غیر متعلق محسوس ہو، میں یہاں آنحضورؐ کے الوداعی خطبے کا کچھ حصہ ضرور نقل کروں گا جو آپؐ نے آخری ایامِ مرض و وصال میں ارشاد فرمایا تھا اور کتب حدیث و تاریخ سب میں درج ہے۔ یہاں میں اسے الکامل ابن اثیر جلد ۲ صفحہ ۲۱۶ سے لے رہا ہوں۔ حضرت فضلؓ بن عباسؓ بیان

کرتے ہیں کہ میں اور حضرت علیؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کو سہارا دیتے ہوئے مسجد تک لائے تا آنکہ آپ منبر پر تشریف فرما ہوئے اور لوگوں کو منادی کرا کے جمع کیا اور فرمایا:

ایھا الناس ان قد دنا منی حقوق من بین اظھرکم فمن کنت جلدت لہ ظھرا فھذا ظھری فلیستقد منہ ومن کنت شتمت لہ عرضا، فھذا عرضی فلیستقد منہ ومن اخذت لہ مالا فھذا مالی فلیاخذ منہ ولا یخش الشحناء من قبلی فانھا لیست من شأنی الا وان احبکم الی من اخذ منی حقا ان کان لہ او حللنی فلقیت ربی وانا طیب النفس ثم نزل فصلی الظھر ثم رجع الی المنبر فعاد لمقالتہ الاولی۔

"اے لوگو، مجھ پر تمہارے درمیان بعض حقوق عائد ہوتے تھے۔ پس میں نے جس کی پیٹھ پر کوڑے لگائے ہوں، تو یہ میری پشت ہے، وہ شخص مجھ سے قصاص لے لے۔ میں نے جس کی عزت پر حملہ کیا تو وہ میری آبرو سے بدلہ لے لے اور میں نے جس کا مال لیا ہو، تو یہ میرا مال ہے، وہ اس میں سے وصول کر لے اور میری طرف سے بغض و عداوت کا خدشہ نہ رکھے، کیونکہ یہ چیز میرے شایانِ شان نہیں ہے۔ جان لو کہ مجھے سب سے زیادہ محبوب وہ ہے جو مجھ سے اپنا حق لے لے، اگر وہ اس کا حقدار ہے یا پھر مجھے اس سے بری الذمہ کر دے تاکہ میں اپنے رب سے خوش دلی کے ساتھ ملاقات کر سکوں۔ پھر آنحضورؐ منبر پر سے اُترے اور ظہر کی نماز پڑھائی۔ پھر آپ دوبارہ زینت آرائے منبر ہوئے اور اپنے خطاب کو دہرایا۔"

ابن اثیر لکھتے ہیں کہ اس کے بعد ایک شخص نے آنحضورؐ سے اپنے تین درہم کا مطالبہ کیا اور آپؐ نے اسے ادا فرمایا۔

قصاص کے معاملے میں یہی موقف اور طریقہ شیخین رضی اللہ عنہما کا تھا۔ ان دونوں اصحاب نے اپنے آپ کو قصاص کے لیے پیش فرمایا اور اپنے گورنروں سے قصاص لینے کا حق رعایا کو دیا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عمروؓ بن عاص کا واقعہ میں پہلے نقل کر چکا ہوں۔ حضرت

عمرؓ کا یہ واقعہ بھی بہت مشہور ہے کہ ایک بدو کا پاؤں دورانِ طواف غسانی شہزادے جبلہ بن ایہم کے تہبند پر آگیا تو اس نومسلم شہزادے نے بدو کو تھپڑ مار دیا۔ حضرت عمرؓ نے اسے ڈانٹا اور بدو سے کہا کہ تم بھی بطورِ قصاص ایک تھپڑ اسے رسید کرو۔ اسلام میں بڑے چھوٹے قانون کے سامنے برابر ہیں۔ جبلہ اگرچہ مرتد ہو کر بھاگ گیا مگر بعد میں پچھتا کر حسرت آمیز اشعار پڑھا کرتا تھا جو تواریخ میں منقول ہیں۔ امام شافعی کتاب الام جلد ۶ صفحہ ۴۴ پر القصاص دون النفس کے زیرِ عنوان فرماتے ہیں:

روی فی حدیث عن عمر انه قال رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم یعطی القود من نفسه وابا بکر یعطی القود من نفسه وانا اعطی القود من نفسی۔

"حدیث میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپؐ نے اپنی ذات سے قصاص دلوایا اور ابوبکرؓ نے بھی اپنی ذات سے قصاص دلوایا اور میں بھی اپنے آپ سے قصاص دلواتا ہوں۔"

اس کے بعد امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔

ولم اعلم مخالفا فی ان القصاص فی هذه الامة کما حکم الله عز وجل انه حکم بین اهل التوراة ولم اعلم مخالفا فی ان القصاص بین الحرین المسلمین فی النفس وما دونها من الجراح۔

"میرے علم کے مطابق اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اس امت پر قصاص اللہ کے حکم کے تحت اسی طرح واجب ہے جس طرح اہلِ توراۃ کے لیے تھا اور میرے علم میں کوئی بھی اس کا مخالف نہیں کہ دو آزاد مسلمانوں کے مابین قتل اور اس سے کم تر درجے کے زخموں میں قصاص لازم ہے۔"

قوانینِ قصاص سے تجاوز

بہر کیف حکومت کے عمال و حکام کو مواخذۂ قصاص سے بالاتر قرار دینے کی کوئی گنجائش اسلامی قانون میں نہیں ہے اور جیسا کہ میں نے پہلی بحث میں عرض کیا تھا، اگر ابن

غیلان کے معاملے میں ذرا سی تفتیش بھی عمل میں لائی جاتی تو یہ حقیقت عیاں ہو جاتی کہ قطع ید بالکل ظالمانہ و سنگدلانہ فعل تھا اور اس کا بعید ترین تعلق بھی اس صورت سے نہ تھا جسے فقہی اصطلاح میں "شبہ میں حد جاری کرنے" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہاں جس کا ہاتھ کاٹا گیا وہ قطعاً معصوم الدم تھا اور اس سزا کا ہرگز مستحق نہ تھا۔ اس نے کوئی سرقہ یا دوسرا جرم ایسا نہیں کیا تھا جس میں شبہ یا غلط فہمی کی بنا پر بھی قطع ید کی حد یا تعزیر کا امکان پیدا ہوتا، اس لیے یہ گورنر قواعد شرعیہ کے مطابق قصاص سے کسی طرح بچ نہیں سکتا تھا۔ اس پر عثمانی صاحب کہتے ہیں کہ تحقیق و تفتیش کا سوال وہاں پیش آتا ہے جہاں مدعی اور مدعا علیہ میں کوئی اختلاف ہو، جہاں مقدمہ کے دونوں فریق کسی بات پر متفق ہوں وہاں اگر فیصلہ ان کی بیان کردہ متفقہ صورت پر کر دیا جائے تو حاکم کو موردِ الزام نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ فرض کیجیے کہ زید عمر پر دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے میرے بھائی کو قتل کر دیا ہے۔ حاکم جب عمر سے پوچھتا ہے تو وہ اقبالِ جرم کر لیتا ہے، اگر اس صورت میں حاکم عمر پر قتل کی سزا عائد کر دے تو کیا وہ گنہ گار کہلائے گا؟" یہ بغیر سوچے سمجھے خطاب جھاڑنے کی ایک دلچسپ مثال ہے۔ سوال یہ ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ کون ہیں، ان کا متفقہ بیان کیا ہے اور کس کے سامنے لیا گیا ہے؟ مدعی تو بنو ضبہ کا ایک شخص ہے جس کا نام جبیر بن ضحاک تھا، اس کا کوئی بیان نہ قاضی بصرہ کے سامنے، نہ امیر معاویہؓ کے سامنے لیا گیا۔ اس غریب نے نہ کسی کے سامنے پیش ہونے کی جرأت کی، نہ اسے بلوایا گیا۔ دوسرا فریق عبداللہ بن عمرو بن غیلان ہے۔ اس کا بھی کوئی بیان بطور مدعا علیہ نہ بصرے کی کسی عدالت میں ہوا، نہ امیر معاویہؓ کے سامنے ہوا۔ اس کی بس ایک مشتبہ اور گول مول تحریر ہے کہ "میں نے اس آدمی کا ہاتھ شبہ میں کاٹ دیا ہے" اور اسی تحریر پر سارے مقدمے کا فیصلہ ہو رہا ہے حالانکہ تحریر، خواہ وہ بیان و اقرار ہو، خواہ بعنوان مکتوب ہو جو ایک کی جانب سے دوسرے کو بھیجا گیا ہو، یا تحریری شہادت ہو، یہ متقدمین فقہاء کے ہاں مطلقاً حجت نہیں اور عدالتی کارروائی میں اس پر عمل جائز نہیں۔ بالخصوص حدود و قصاص وغیرہ کے فوجداری مقدمات میں تو کوئی تحریر بطور شہادت و ثبوت قابلِ قبول ہی نہیں ہے اور ایک شخص کسی دوسرے کی جانب سے بیان یا اقرار کا مجاز نہیں ہو سکتا۔

ابن غیلان کے پاس اگر گورنری کے ساتھ قضا کے عدالتی اختیارات ہوتے، تب بھی وہ ذاتی رنجش کے معاملے میں کوئی فیصلہ کرنے اور سزا دینے کا مجاز ہرگز نہیں تھا لیکن یہاں تو یہ بات تاریخی طور پر ثابت ہے کہ اس گورنر کے وقت بصرے میں زرارہ بن اوفیٰ قاضی مقرر تھے۔ تاریخ طبری اور دوسری تاریخی کتابوں میں ان کا ذکر موجود ہے۔ یہ حضرت عمران بن حصین کے بعد عہدۂ قضا پر مامور ہوئے اور ان کے متعدد عدالتی فیصلے کتابوں میں منقول ہیں۔ محمد بن خلف بن حیان وکیع نے اپنی تالیف اخبار القضاۃ، جزء اوّل[1] میں ان کے مستقل حالات بیان کیے ہیں اور لکھا ہے کہ وہ زیاد کی وفات اور حجاج کی ولایت کے آخری ایام تک قاضی رہے ہیں۔ وہاں یہ بھی تصریح ہے کہ

استعمل عبداللہ بن عمرو بن غیلان الثقفی فاقر زرارۃ علی القضاء فلم یزل زرارۃ حتی عزل عبداللہ بن عمرو۔

"جب عبداللہ بن عمرو بن غیلان کو گورنر بنایا گیا تو زرارہ قضا پر برقرار رہے، حتیٰ کہ ابن غیلان کو معزول کیا گیا۔"

اب اگر خلفائے راشدین ذاتی معاملات میں اپنے مقرر کردہ قاضیوں کے سامنے مدعی و مستغیث کی حیثیت سے پیش ہوتے رہے ہیں تو ابن غیلان کی شان میں جو گستاخی ہوئی تھی، اس پر خود ہی ہاتھ کاٹنے کی سزا دینے کے بجائے کیا وہ شرعاً اس امر کا مکلف و پابند نہ تھا کہ وہ ملزم کو قاضیٔ بصرہ کے سامنے پیش کرتا؟ حضرت عمرؓ کا مشہور واقعہ ہے کہ آپ نے کسی شخص کا گھوڑا بار برداری کے لیے استعمال کیا تو گھوڑے والے نے شکایت کی کہ اس پر بوجھ زیادہ ڈالا گیا ہے اور یہ کمزور ہوگیا ہے۔ آپ نے فرمایا اچھا کوئی ثالث مقرر کر لو تو اس نے کہا کہ میں شریح کے فیصلے پر رضامند ہوں۔ شریح نے دونوں کے بیان لیے اور حضرت عمرؓ سے کہا:

اخذت صحیحاً سلیماً فانت له ضامن حتی ترده صحیحاً سلیماً۔

"آپ نے جانور صحیح و سالم لیا تھا اور آپ اس کے ذمہ دار ہیں کہ اسے صحیح و سالم ہی لوٹائیں۔"

---

[1] اخبار القضاۃ۔ مطبعۃ الاستقامہ۔ القاہرہ ۱۳۶۶ھ الجزء الاوّل صفحہ ۲۹۲-۲۹۸۔ ترجمہ زرارہ بن اوفی الجرشی۔

حضرت عمرؓ کو یہ بے لاگ فیصلہ اس قدر پسند آیا کہ آپ نے شریح کو قاضی بنا دیا اور متعدد مرتبہ ان کی عدالت میں حضرت عمرؓ فریقِ مقدمہ بن کر پیش ہوئے۔ اس طرح کا ایک واقعہ امام قاضی ابو یوسف نے کتاب الخراج، اختیار الولاۃ میں بیان کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے کسی بات پر ایک شخص کو پیٹ دیا۔ وہ کہنے لگا کہ میری مثال دو آدمیوں میں سے ایک کی سی ہے، یا تو میں جاہل تھا جسے واقف کیا جا سکتا تھا یا میری خطا تھی جس سے درگزر کیا جا سکتا تھا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا:

صدقت دونك فامتثل ۔

"تم نے سچ کہا، یہ لے مجھ سے قصاص لے لے"

اس شخص نے متاثر ہو کر کہا کہ میں نے معاف کر دیا۔ اب یہ بات کتنی باعثِ تحیر و تأسف ہے کہ ان واقعات کو "خلطِ مبحث" قرار دیا جائے اور یہ کہا جائے کہ ان کا معیار اتنا بلند و بالا ہے کہ اسے امیر معاویہؓ کے گورنروں پر چسپاں نہیں کیا جا سکتا؟

پھر یہ بات بھی عجیب ہے کہ میری ایک طویل عبارت میں سے صرف ایک پہلا فقرہ سارے سیاق و سباق سے اکھیڑ کر الگ کر لیا گیا ہے اور اسے اپنے اس خود ساختہ نظریے کے حق میں استعمال کیا جا رہا ہے کہ شبہ کا فائدہ جس طرح ملزم کو ملتا ہے، اسی طرح حاکم کو بھی ملتا ہے، حالانکہ میں قاضی یا حاکم کے لیے جس جائز تحفظ کا ذکر کر رہا ہوں اس کا تعلق فقط اس عدالتی یا نیم عدالتی فیصلے سے ہے جس میں فیصلہ کرنے والے کی اپنی ذات ملوث نہ ہو اور جس میں نیک نیتی کے ساتھ فریقین کے مابین صحیح فیصلے کی کوشش کے باوجود کوئی سقم رہ گیا ہو۔ لیکن فرض کیا کہ ایک حاکم یا قاضی اپنی شخصی و انفرادی حیثیت میں کسی دوسرے کا سر پھوڑ دیتا ہے، ٹانگ توڑ دیتا ہے یا قتل کر دیتا ہے، یا فرض کیا کہ وہ عدالت کی کرسی یا حکومت کے تخت ہی پر بیٹھا ہے اور کوئی شخص آ کر اُسے تھپڑ مار دیتا ہے یا اس پر جوتا پھینک دیتا ہے اور یہ حاکم یا قاضی اس شخص کا ہاتھ کٹوا دیتا ہے یا اس کا سر ہی قلم کرا دیتا ہے تو کیا یہ حاکم و قاضی محض اپنے عہدے کے بل پر قصاص کے عام اور ہمہ گیر قانونی اطلاق سے بچ جائے گا یا کسی خصوصی تحفظ و امتیاز کی بنا پر اس سے قصاص تو نہیں لیا جائے گا،

اسے محض تعزیر دی جائے گی یا تعزیر کے بجائے بس اسے سبکدوش کر دیا جائے گا؟ میرے اس سوال کا کوئی جواب دینے کے بجائے محمد تقی صاحب میری شامی کی پیش کردہ عبارت کے متعلق کہہ رہے ہیں کہ "اس میں کہیں قصاص کا ذکر نہیں، اس میں صرف اتنا لکھا ہے کہ قاضی کو تعزیر کی جائے گی اور معزول کر دیا جائے گا" شامی کی عبارت سے یہ استدلال بالکل غلط ہے کہ ابن عابدین شامی کے نزدیک قاضی سے کسی صورت میں قصاص لینا جائز ہی نہیں معلوم ہوتا ہے کہ عثمانی صاحب عبارت کا مطلب سمجھے ہی نہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اس عبارت کا تعلق اس صورت سے ہے جب کہ قاضی اپنے عدالتی اختیارات کو استعمال کر رہا ہو اور عدالتی فیصلے میں ظلم کرے۔ البلاغ میں جو ترجمہ آپ نے کیا ہے وہ بھی یہی ہے کہ "اگر فیصلہ جان بوجھ کر ظلم پر مبنی ہو" کیا کوئی معقول انسان اس بات کو تسلیم کر سکتا ہے کہ ابن غیلان کا ذاتی انتقام میں ہاتھ کاٹ دینا کوئی عدالتی فیصلہ تھا؟ دوسری بات یہ ہے کہ کتاب میں یہاں وہ افعال بالخصوص زیر بحث ہی نہیں جو موجب قصاص ہیں بلکہ عدالت کے ظالمانہ وخطاکارانہ استعمال پر ایک عمومی بحث ہے، اس لیے یہاں اس بات کے ذکر کا کوئی موقع یا ضرورت نہ تھی کہ قاضی سے قصاص لیا جائے گا۔ بلکہ اتنا بیان کر دینا کافی تھا کہ اس پر تعزیر وتاوان کا نفاذ ہوگا۔

یہ سوال البتہ مجھ سے ہو سکتا ہے کہ جب شامی کی عبارت کا تعلق عدالتی کارروائی سے تھا، تو میں نے اس بحث میں اُسے نقل ہی کیوں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ میں اس عبارت سے فقط یہ ثابت کرنا چاہتا تھا کہ جب قضاء بالجور اور عدالتی اختیارات کے غلط استعمال پر بھی قاضی ماخوذ ہو سکتا ہے اور اُسے تعزیر، جُرمانہ اور معزولی کی سزا دی جا سکتی ہے، تو قاضی یا حاکم اپنے شخصی جرائم میں کیوں اس طرح قابلِ مواخذہ نہیں جس طرح کہ ایک عام مسلمان شہری ہو سکتا ہے؟ اسی لیے میں نے لکھا تھا کہ ذاتی رنجش پر ہاتھ کاٹ دینا تو سرے سے عدالتی فیصلے کی تعریف ہی میں نہیں آتا، فقہا نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ عدالتی کارروائی میں بھی ظلم وجور پر گرفت ہوگی۔

بے جا و ناروا استدلال

عثمانی صاحب نے ردالمحتار شامی کی عبارت میں قصاص کے "عدمِ ذکر" کو "ذکرِ عدم" کا ہم معنی سمجھتے ہوئے اس سے جو مزید استدلال جن الفاظ میں کیا ہے، وہ بھی اپنی مثال آپ ہے۔ فرماتے ہیں: "اس عبارت سے تو صاف یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر حضرت معاویہؓ کو معلوم بھی ہو جاتا کہ قضاءِ قاضی بالجبور ہوئی ہے، تب بھی اس پر قصاص نہ آتا، بلکہ ضمان، تعزیر اور معزولی کی سزائیں دی جاتیں۔ اب یہ انتہا درجے کی "دلاوری" ہی کی بات ہے کہ ملک صاحب شامی کی اس عبارت کو جو صراحۃً ان کے موقف کی تردید کر رہی ہے، اپنی تائید میں پیش کر کے مجھ سے دلیل کا بھی مطالبہ فرماتے ہیں، اِنَّ هٰذَا الشَّیْءُ عُجَابٌ"! اب میری جس "دلاوری" کی شکایت کی جا رہی ہے، اس کی کچھ حقیقت تو بحث گزشتہ سے واضح ہو چکی ہے۔ لیکن میں کہتا ہوں، مان لیا کہ یہ گورنر (جسے قاضی کا جبہ پہنا دیا گیا ہے) قصاص سے بالاتر تھا مگر اتنی بات تو آپ نے بھی تسلیم کر لی کہ "اسے ضمان، تعزیر اور معزولی کی سزائیں دی جاتیں"۔ اچھا، پہلے ضمان کو لیجیے۔ کیا اس ظالم گورنر پر ایک حبہ، ایک درہم بھی بطور تاوان عائد کیا گیا، یا اس سے وصول کیا گیا؟ صرف یہی نہیں کہ نہ کیا گیا بلکہ اُلٹا اس ظلم کی سزا عام بے گناہ مسلمانوں کو دی گئی کیونکہ دیت بیت المال سے ادا کی گئی۔ یہ تو وہی بات ہوئی کہ کرے مونچھوں والا اور بھرے ڈاڑھی والا۔ مسلمانوں کے بیت المال کو تو مالِ یتیم سے تشبیہ دی گئی ہے، کیا وہ اس غرض کے لیے ہے کہ عمال و حکام کے مظالم کی چٹی اس سے ادا ہو۔ یہ بھی یاد رہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے بموجب ہاتھ کاٹنے کی دیت پچاس اونٹ ہیں۔ اور نہیں تو کم از کم یہی دیت اس گورنر سے بطورِ تاوان و ضمان وصول کی جاتی تو شاید اسے کچھ نصیحت حاصل ہوتی۔

اب اس کے بعد تعزیر کو لیجیے۔ کیا ابن غیلان کو ایک چھڑی بھی لگائی گئی یا زجر و ملامت ہی کا ایک کلمہ ہی استعمال کیا گیا؟ آپ بار بار رٹ رہے ہیں کہ قصاص نہیں لیا جا سکتا، چلیے قصاص نہ سہی، تعزیر کا فتویٰ تو آپ کی فقاہت بھی دے رہی ہے۔ پھر اس جرم پر کیا تعزیر دی گئی؟ باقی رہی معزولی تو اس کی تفصیل بھی سن لیجیے۔ ابن جریر اور دوسرے مورخین بتاتے ہیں کہ امیر معاویہؓ نے ابن غیلان کو معزول تو کر دیا مگر اس کے بعد اہلِ بصرہ سے کہا کہ تمہیں اب

کونسا گورنر پسند ہے ؟ وہ لوگ حضرت عبداللہ ابن عامرؓ سے تقویٰ و طہارتِ اخلاق کے باعث محبت رکھتے تھے لیکن وہ اتنی بات کہہ سکے کہ امیر المومنین ہی بہتر جانتے ہیں۔ امیر معاویہؓ جانتے تھے کہ اہلِ بصرہ کا رجحان ابن عامرؓ کی طرف ہے۔ وہ بار بار دریافت کرتے رہے اور ابن عامرؓ کا نام بھی لیا مگر بصرے والے کھل کر کچھ نہ کہہ سکے۔ اس پر امیر معاویہؓ نے فرمایا، اچھا، میں اپنے "بھتیجے" عبیداللہ بن زیاد کو تمہارا گورنر مقرر کرتا ہوں۔ کاش کہ ابن غیلان کی جگہ ابن زیاد نہ لیتا۔ یہ وہی ابن زیاد ہے جس نے ریحانۂ رسولؐ و جگر گوشۂ بتولؓ کے طاہر و محترم خون سے صحرائے کربلا کی زمین کو رنگین کیا۔ بہرکیف میری ان چند گزارشات کی روشنی میں ہر شخص یہ دیکھ سکتا ہے کہ "انتہا درجے کا دلاور" میں ہوں یا وہ صاحب ہیں جنہوں نے فنِ تعریض میں بڑی محنت اور ریاض کے بعد "مجھے" دلاور" ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

مولانا گیلانی کا اقتباس

پھر یہ بات بھی سمجھ میں نہیں آرہی کہ امیر معاویہؓ کے سفاک گورنروں کے متعلق جب ہم کوئی بات کہتے ہیں تو اس پر تو انتہائی برہمی کا اظہار کیا جاتا ہے، لیکن دوسرے اہلِ علم اگر ان گورنروں کے کارنامے بیان کرتے ہیں تو کسی کے کان پر جوں تک نہیں رینگتی۔ مثال کے طور پر مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی مرحوم صدر شعبۂ دینیات جامعہ عثمانیہ (دکن) ایک نامور دیوبندی عالم ہیں۔ ان کی ساڑھے پانسو سے زاید صفحات کی کتاب "حضرت امام ابوحنیفہؒ کی سیاسی زندگی" بہت مشہور ہے۔ اس کی ایک فصل کا عنوان ہے "اموی دور میں قضاۃ پر والیوں کا اثر"۔ اس فصل کو مولانا ممدوح ان الفاظ سے شروع کرتے ہیں:

> "جونہی خلافت مدینہ سے منتقل ہو کر دمشق پہنچی، قضا اور فصلِ خصومات کی اہمیت اس درجہ گھٹا دی گئی کہ ہر صوبہ کے والی کو اس کا اختیار دے دیا گیا کہ اپنی صوابدید سے جس کو وہ چاہیں اپنے علاقوں میں قاضی مقرر کرلیں۔ انما کان ولاۃ بلدھم ھم الذین یولون القضاء (حسن المحاضرۃ صفحہ، امام سیوطی)۔ زیادہ دن بعد نہیں، مروان ہی کے زمانے میں اس کا نتیجہ یہ

دیکھا گیا کہ جب وہ مصر کے دورے پر پہنچا تو قاضی کو بلایا جس کا نام قاضی عابس تھا۔ عابس کے علم و فضل کا کیا حال تھا۔ تاریخ والے بیان کرتے ہیں حسن المحاضرہ میں بھی ہے کہ قاضی عابس اَن پڑھ تھا، لکھنا بھی نہیں جانتا تھا، مروان نے اس غیر خواندہ قاضی کو مخاطب کر کے پوچھنا شروع کیا: کیا تم نے قرآن یاد کر لیا ہے؟ جواب ملا نہیں، مجھے قرآن یاد نہیں ہے۔ پھر پوچھا کیا تم نے میراث کے مسائل کو پختہ کر لیا ہے، جواب ملا: ان سے بھی واقف نہیں۔ مروان کو اس جواب پر حیرت ہوئی اور بولا: آخر تم کس چیز سے فیصلہ کرتے ہو؟

بیچارے عابس اس کا کیا جواب دے سکتے تھے۔ الغرض بجائے خلیفہ کے قاضیوں کا تقرر والیوں کے سپرد کر دینے ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ ان کے دنی اغراض کے مطابق جو آدمی ہوتا تھا، اسی کا وہ تقرر کر دیا کرتے تھے۔ ان ہی قاضی عابس صاحب کے تقرر کی وجہ یہ لکھی ہے کہ حضرت معاویہؓ نے مصر کے والی مسلمہ کو لکھا کہ یزید (کربلائی) کے لیے لوگوں سے بیعت لی جائے۔ حسب الحکم مسلمہ نے بیعت لینی شروع کر دی۔ اور تو کسی کی طرف سے انکار نہیں ہوا لیکن مشہور صحابی حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ جو فاتح مصر عمرو بن عاص کے مشہور صاحبزادے ہیں اور علم و فضل اور علو سیرت میں لوگوں نے باپ پر بھی ترجیح دی ہے، انہوں نے بیعت سے انکار کیا، مسلمہ نے ان کے انکار پر اعلان کیا: عبداللہ کو درست کرنے کے لیے کون آمادہ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہی عابس بن سعید کھڑے ہوئے اور بولے میں اس کام کو انجام دیتا ہوں۔ عبداللہ بن عمرو اس زمانے میں اپنے والد کے مشہور قصر واقع فسطاط میں قیام فرما تھے۔ عابس پولیس کے نوجوانوں کو لے کر پہنچا اور ان کے مکان کو گھیر لیا اور کہلا بھیجا کہ بیعت یزید کے متعلق اب کیا ارادہ ہے؟ انہیں پھر بھی انکار ہی پر اصرار رہا۔ عابس نے اس کے بعد کیا کیا۔ مؤرخین لکھتے ہیں:

"اس نے آگ اور لکڑی جمع کی تاکہ ان کے قصر میں آگ لگا دے"

(حسن المحاضرہ)۔ عبداللہ بن عمرو نے اس کے بعد اپنے آپ کو مجبور اور معذور پایا۔ بیچارے گھر سے نکلے اور جو کچھ اس جاہل نے کہنے کے لیے کہا،

دُہرا دیا۔ ان پڑھ عالبس کا یہی سب سے بڑا کارنامہ تھا کہ صحابی کو آگ میں جلا دینے کی دھمکی دے کر حکومت میں سرخروئی حاصل ہوئی تھی۔ اسی سرخروئی کا یہ صلا ملا تھا کہ غریب مسلمانوں کی منڈیاں، ان کی جانیں، ان کے مال و جائداد حکومت نے سب قرآن و حدیث اور فرائض سے بالکل جاہل اس شخص کے سپرد کر دیئے۔

مَیں نے تمثیل کے لیے یہ ایک جزئی واقعہ پیش کیا ہے، ورنہ ناصبیوں کے تقررات میں جو بے اعتنائیاں مختلف اثرات کے تحت برتی جاتی تھیں، ان کی داستان طویل ہے[1]۔

ہم لوگ جب بیعتِ یزید کی بے ضابطگیوں یا عمالِ معاویہؓ کی زیادتیوں کا ذکر کرتے ہیں، تو اس کی تردید میں تو بڑی منطق چھانٹی جاتی ہے کہ بھلا اس دور میں یہ کیسے ہو سکتا تھا اور وہ کیسے ہو سکتا تھا، اس سے تو صحابہ کرام کی توہین و تحقیر ہوتی ہے جو "دین کی عمارت کی بنیاد میں اور اس کی ایک اینٹ بھی اپنی جگہ سے ہلائی جائے تو قصرِ ایمان متزلزل ہو جاتا ہے" مگر جب مکتبِ دیوبند کے اساطین امام سیوطیؒ جیسے مؤرخ و محدث (بلکہ بہت سوں کے نزدیک مجدد) کے حوالے سے ایسے ایسے واقعات بیان فرماتے ہیں تو محمد تقی صاحب کے قصرِ ایمان میں کوئی بھونچال نہیں آتا اور نہ وہ ان بزرگوں کی طرف رُخ کر کے کوئی فتویٰ صادر فرماتے ہیں۔ کیا میں بھی اس پر اِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ کی آیت پڑھ سکتا ہوں؟

انتظامیہ و عدلیہ کی مضحکہ انگیز تصویر

مَیں اس مسئلے کو بڑی حد تک واضح کر چکا ہوں کہ اسلامی ریاست میں کوئی فرد، حتیٰ کہ صدرِ ریاست اور امیر المومنین بھی قانون سے بالاتر نہیں ہیں اور حاکم و محکوم سب کے سب یکساں طور پر احکامِ شریعت کے پابند اور ان کی زد میں ہیں۔ اپنی ذاتی و شخصی حیثیت میں

---

[1] "حضرت امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی" از علامہ سید مناظر احسن گیلانی مرحوم، مطبوعہ نفیس اکیڈمی، بلاسس اسٹریٹ، کراچی، صفحہ ۵۰-۱۵۔ اس کتاب پر مصنف مرحوم کے فاضل شاگرد ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب ایم، اے، پی، ایچ، ڈی نے مقدمہ لکھا ہے۔

جس طرح ایک عام شہری دیوانی و فوجداری جرائم میں ماخوذ ہو سکتا ہے، اسی طرح بڑے سے بڑا صاحبِ منصب، حتیٰ کہ خلیفۂ وقت بھی قانونی گرفت میں آکر سزا کا مستحق ہو سکتا ہے۔ آخر میں اب میں یہ بتا دینا بھی مناسب سمجھتا ہوں کہ انگریز کا جو چھوڑا ہوا قانون اب تک ہم پر رائج و مسلّط ہے، اس میں بھی حکومت کے عہدے داروں اور ملازمین کو اپنی شخصی حیثیت میں ایسا تحفظ حاصل نہیں ہے کہ وہ کسی بے گناہ کا مال لوٹ لیں یا کسی کی جان یا عزت و آبرو پر حملہ آور ہوں، تو ان سے باز پرس نہ ہو سکے۔ البتہ ججوں اور پبلک ملازمین کو صرف اتنی حفاظت و صیانت حاصل ہے کہ اگر ان پر کسی ایسے جرم کا الزام ہو جو انہوں نے مبینہ طور پر اپنے سرکاری فرائض کی انجام دہی میں کیا ہو تو ان کے خلاف حکومت کی پیشگی اجازت کے بغیر کوئی مقدمہ دائر نہیں کیا جا سکتا۔ مقدمہ دائر ہو جانے کے بعد عدلیہ جو سزا چاہے ان کو دے سکتی ہے۔ حکومت نہ مقدمہ واپس لے سکتی ہے، نہ عدالتی کارروائی میں کوئی مداخلت کر سکتی ہے۔ یہ تو اس قانون کی بات ہے جس میں سرکاری ملازمین کے مفاد کو خاص طور پر پیش نظر رکھا گیا ہے، ورنہ دنیا بھر کے متعدد نظام ہائے قانون میں ملازمین حکومت کے سرکاری اختیارات کے غلط اور متجاوز استعمال پر فوری اور عاجلانہ مواخذے کے لیے نہایت مستحکم و آزاد عدالتیں اور ٹریبیونل موجود ہیں جو غلط کار افسران کو عبرتناک اور سنگین سزائیں دیتے ہیں۔ اس کے بالمقابل ہمارے بعض نوخیز فقیہ اور مدبر اسلامی انتظامیہ و عدلیہ کی یہ تصویر اپنے قلم و قرطاس کے ذریعے سے پیش کر رہے ہیں کہ کوئی گورنر یا ڈپٹی کمشنر اپنی ذات کے خلاف کسی شخص کی گستاخی پر ناراض ہو کر اگر کسی کا ہاتھ یا سر قلم کر دے اور پھر یہ بات سپردِ قلم کر دے کہ میں نے یہ کام "شبہ" میں کر ڈالا ہے تو اس پر نہ قصاص ہو گا، نہ تاوان ہو گا، بس اسے ملازمت سے ریٹائر کر دیا جائے گا، اور تاوان بھی دلوایا جائے گا تو سرکاری خزانے سے نہ کہ مجرم کی ذات سے۔ اسلامی حکومت کا یہ نقشہ پیش کر کے آج آپ دنیا میں کس کو اس کا معتقد بنا سکتے ہیں؟ امیر معاویہؓ کی حمایت کے جوش میں آپ اسلامی حکومت و ریاست ہی کو خلقِ خدا کے سامنے رسوا کیے دے رہے ہیں۔

باب ہشتم

گورنروں کی زیادتیاں

گورنروں کی زیادتیاں

(۱)

زیاد کے مظالم

ابنِ غیلان کے واقعہ پر بحث کرنے کے بعد محمد تقی صاحب فرماتے ہیں:۔

"دوسرا واقعہ مولانا نے طبری اور ابن اثیر کے حوالے سے یہ بیان فرمایا ہے کہ زیاد نے ایک مرتبہ بہت سے آدمیوں کے ہاتھ صرف اس جرم میں کاٹ دیئے تھے کہ انہوں نے خطبہ کے دوران اس پر "سنگباری" کی تھی۔ یہ واقعہ بلاشبہ اسی طرح طبری اور ابن اثیر میں موجود ہے لیکن اسے درست مان لیا جائے تو یہ زیاد کا ذاتی فعل تھا کسی تاریخ میں یہ موجود نہیں ہے کہ حضرت معاویہؓ کو اس واقعہ کی اطلاع ہوئی اور انہوں نے اس پر کوئی تنبیہ نہیں کی۔ ہوسکتا ہے کہ انہیں اطلاع نہ ہوئی ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اسی طرح اطلاع پہنچی ہو جس طرح ابنِ غیلان کے واقعے میں پہنچی تھی۔ یہ بھی مستبعد نہیں کہ حضرت معاویہؓ نے زیاد کو اس حرکت پر مناسب سرزنش کی ہو۔"

میں اس عجیب و غریب منطق کا جواب بار بار دے چکا ہوں۔ اب میں سوائے اس کے اور کیا کہوں کہ دو چار نہیں بلکہ بیسیوں آدمیوں کو محض کنکریاں پھینکنے پر قطع ید کی سزا دینا ایسا واقعہ نہیں ہے جس کی اطلاع امیر معاویہؓ کو نہ ہوسکی ہو۔ اگر غزوۂ جبلِ اشل کے مالِ غنیمت میں سونے چاندی کا وزن حضرت معاویہؓ کو معلوم ہوسکتا ہے تو بصرے کی مسجد کے دروازے پر ہاتھوں کے کاٹے جانے کا علم آخر کیوں نہیں ہوسکتا؟ پھر اگر اس واقعہ کی رُوداد اس صورت میں تیار ہوکر پہنچی

ہو جس طرح ابن غیلان کی پہنچی تھی تو جس طرح اس کے معاملے میں کم از کم دیت ادا کیے جانے کا ذکر تاریخوں میں ملتا ہے، زیاد والے واقعے میں کیوں نہیں ملتا؟ پھر ابن غیلان کو تو کم از کم معزول کیا گیا جس کا ذکر مدیر البلاغ بار بار کر رہے ہیں مگر زیاد کو ایک نہیں بلکہ تیس سے لے کر اسّی افراد تک ہاتھ کاٹنے پر معزول کیوں نہ کیا گیا؟ کیا صرف اس لیے کہ آئندہ کی مہمات میں اس نودریافت بھائی کی ضرورت تھی؟ اس ظلم صریح کے باوجود زیاد کا گورنری پر براجمان رہنا چونکہ مسلم ہے، اس لیے یہاں عثمانی صاحب اس سے زائد کوئی بات نہ بنا سکے کہ شاید حضرت معاویہؓ نے زیاد کو اس حرکت پر مناسب سرزنش کی ہو۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ تاریخوں میں زیاد کے ظلم و تشدد کا تنہا یہی ایک واقعہ بیان نہیں ہوا، بلکہ اس کی ستم رانیوں کا سلسلہ بہت دراز ہے۔ ابن خلدون جنہوں نے بالعموم بنو امیہ اور ان کے عمّال کی زیادتیوں پر پردہ ڈالنے اور انہیں ہلکا کر کے دکھانے کی کوشش کی ہے، انہوں نے بھی اپنی تاریخ (جلد ۳، ص۵) پر لکھا ہے کہ زیاد عشاء کی نماز کے کچھ دیر بعد تک لوگوں کو چلنے پھرنے کی مہلت دیتا تھا، اس کے بعد اس کی پولیس جسے پاتی تھی قتل کر دیتی تھی (لا یجد احدًا الا قتلہ)۔ پھر لکھتے ہیں کہ زیاد پہلا شخص ہے جس نے

جرد السیف واخذ بالظنۃ وعاقب علی الشبہہ۔

"تلوار برہنہ کر لی، لوگوں کو محض گمان کی بنا پر پکڑا اور مواخذہ کیا اور شبہات پر سزائیں دیں۔"

اب یہ بات کس طرح قرین قیاس اور قابلِ فہم ہو سکتی ہے کہ ظنون و شبہات پر عوام الناس کی پکڑ دھکڑ کرنا اور کرفیو لگا کر اس کی خلاف ورزی کرنے والوں کو تہ تیغ کرتے رہنا، ایک ایسی معمولی بات ہے جس کی امیر معاویہؓ کو خبر تک نہ ہوئی ہو؟

ابن ابی ارطاۃ کے مظالم

امیر معاویہؓ کے گورنر بسر بن ابی ارطاۃ کی جن ظالمانہ کارروائیوں کا ذکر مولانا مودودی

نے کیا ہے، ان کے متعلق مدیر "البلاغ" کا کہنا یہ ہے کہ "اسی طرح کی کارروائیوں کا ذکر جاریہ ابن قدامہ کے بارے میں بھی ملتا ہے جنہیں حضرت علیؓ نے بسر بن ابی ارطاۃ کے مقابلے میں بھیجا تھا۔ مدیر موصوف لکھتے ہیں کہ "اگر یہ روایت درست ہو تو یہ حضرت معاویہؓ کے عہدِ خلافت کا نہیں، بلکہ مشاجرات کے زمانے کا قصہ ہے جب کہ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے لشکر برسرِ پیکار تھے۔ ہم ان زیادتیوں سے دونوں اصحاب کو بری سمجھتے ہیں، کیونکہ ان روایات کی صحت کا کچھ پتہ نہیں۔ حافظ ابن حبّان کا بُسر کے متعلق الاصابہ میں یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ فتنے کے دور میں ان کے بہت سے واقعات مشہور ہیں جن میں مشغول نہیں ہونا چاہیئے"

اس استدلال کے جواب میں پہلی بات جسے میں واضح کرنا ضروری سمجھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے خلاف حضرت معاویہؓ کے جارحانہ اقدامات اور حضرت علیؓ کے جوابی اقدامات کو ایک ہی سطح پر لانے کی سعی بالکل غلط اور غیر معقول ہے۔ صاف بات یہ ہے کہ اگر حضرت علیؓ خلیفۂ راشد تھے تو آپ کے خلاف حضرت معاویہؓ کا جدال و قتال محض "مشاجرت" یا "اختلاف"[1] کی تعریف میں نہیں آسکتا اور نہ اس پر اُس اجتہاد کا اطلاق ہوسکتا ہے جس کے متعلق ارشادِ نبویؐ ہے کہ

اذا اجتھد الحاکم فاصاب فلہ اجران وان اخطأ فلہ اجر۔

"جب حاکم اجتہاد کرے اور صحیح فیصلہ کرے تو اس کے لیے دُہرا اجر ہے اور اگر غلطی کرے تو ایک اجر ہے"

بلکہ یہ ان احادیث کی زد میں آتا ہے جن میں ارشاد ہوا ہے کہ من اراد ان یفرق امر ھذہ

---

[1] یہاں مدیر البلاغ نے امیر معاویہؓ کی حضرت علیؓ کے خلاف بغاوت و جارحیت کے لیے "مشاجرت" کا لفظ استعمال کیا ہے اور اس سے پہلے محترم کے البلاغ میں فرما چکے ہیں: "کیا حضرت علیؓ سے "اختلاف" کر کے حضرت معاویہؓ کو حق اجتہاد بھی نہیں رہا" خلیفۂ برحق کے خلاف مسلسل پانچ برس کی صف آرائی کو بھی محض "اختلاف" کا نام دے دینا عجیب چیز ہے۔

الامۃ وھی جمیع فاضربوہ بالسیف ... اور اذا بویع لخلیفتین فاقتلوا الآخر منھما (مسلم، کتاب الامارہ)۔ اہل سنت میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ واقعۂ تحکیم میں حضرت ابوموسیٰؓ کے اعلان سے حضرت علیؓ معزول ہو گئے تھے اور حضرت عمروؓ بن عاص کے اعلان سے امیر معاویہؓ خلیفہ ہو چکے تھے۔ اس لیے درحقیقت حضرت علیؓ کی حیثیت آخر وقت تک خلیفۂ راشد کی تھی۔ پس امیر معاویہؓ خلیفۂ راشد کے بالمقابل منازع اور مدعیٔ خلافت تھے اور ان کا رویہ فی الواقعہ بغاوت و محاربہ کی تعریف میں آتا ہے۔ اور حضرت علیؓ یا ان کے کسی فرستادہ کی کارروائی، بالخصوص جب کہ وہ مدافعانہ اور جوابی نوعیت کی ہو، درحقیقت بغاوت اور سرکشی کا استیصال ہے، و شتان بینھما۔ دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

پھر حضرت علیؓ کے عہدِ خلافت میں امیر معاویہؓ نے یا ان کے کسی گورنر نے جو حربی یا نیم حربی اقدامات اُن علاقوں میں کیے ہیں جو حضرت علیؓ کے زیر بیعت تھے، وہ تو اور بھی زیادہ بے جواز اور قابلِ اعتراض تھے۔ محمد تقی صاحب اگر چاہیں تو حضرت علیؓ کے گورنر عبید اللہ بن عباسؓ کے معصوم بچوں کے قتل کا انکار کر دیں (اگرچہ قدیم و جدید مؤرخین نے تفصیل و صراحت کے ساتھ اس واقعہ کا ذکر کیا ہے)۔ مگر کیا وہ اس امر سے بھی انکار کر سکتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ نے ایک طے شدہ منصوبے کے مطابق مصر، حجاز، یمن، ہمدان وغیرہ علاقہ جات کو حضرت علیؓ کے حدودِ خلافت سے نکالنے کے لیے باقاعدہ جنگی مہمات کا آغاز اپنی طرف سے کر دیا تھا اور حضرت علیؓ یا ان کے عاملین نے جو کچھ کیا وہ جوابی کارروائی کے طور پر تھا۔ شرعی لحاظ سے حضرت معاویہؓ کی یہ مہمات بغی و فساد کی تعریف میں آتی ہیں اور حضرت علیؓ کے مدافعانہ اقدامات رفعِ فساد قرار پاتے ہیں۔

عثمانی صاحب نے اصابہ سے ابن حبانؒ کا یہ قول تو نقل کر دیا کہ بُسر کے بہت سے واقعات مشہور ہیں، جن میں مشغول ہونا نہیں چاہیئے لیکن اس قول سے متاقبل حافظ ابن حجرؒ کا یہ قول کیا عثمانی صاحب کو نظر نہیں آیا کہ

کان معاویۃ وجھہ الی الیمن والحجاز فی اول سنۃ اربعین وامرہ ان ینظر من کان فی طاعۃ علی فیوقع بھم ففعل ذالک۔

"معاویہؓ نے بُسر کو یمن اور حجاز کی طرف ۴۰ھ کے اوائل میں روانہ کیا اور حکم دیا کہ وہ جن لوگوں کو حضرت علی کا مطیع دیکھے انہیں تاخت و تاراج کرے۔ بسر نے ایسا ہی کیا۔"

تقریباً اسی طرح کی بات عثمانی صاحب کے پسندیدہ مؤرخ ابن خلدون نے بھی لکھی ہے:

فاراد معاویة صرف عمله الی مصر لما کان یرجو من الاستعانة علی حربه بخراجها .... فقال معاویة بل الرأی ان تکاتب العثمانیة بالوعد وتکاتب العدو بالصلح والتخویف وتأتی الحرب بعد ذالك۔

(تاریخ ابن خلدون، جلد ۲، ص ۱۸۱)۔

"پھر امیر معاویہؓ نے مصر کی جانب کارروائی کا ارادہ کیا کیونکہ مصر کی آمدنی و محاصل سے وہ اپنی جنگوں میں مالی امداد کی توقع رکھتے تھے۔ پس امیر معاویہؓ نے کہا کہ صحیح رائے یہ ہوگی کہ ہم حضرت عثمانؓ کے طرفداروں کو تو تحریری وعدے دیتے رہیں اور دشمن (علیؓ) سے کبھی صلح کی بات چیت پر خط و کتابت کریں اور کبھی انہیں ڈرائیں۔ اس کے بعد جنگ کا آغاز کریں۔"

اس کے بعد آخر عثمانی صاحب یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ ان زیادتیوں سے بری ہیں۔ بہرحال یہ تو ایک ناقابلِ تردید تاریخی حقیقت ہے کہ بُسر اور دوسرے لوگوں کو امیر معاویہؓ نے مار دھاڑ کی مہم پر روانہ کیا تھا۔ باقی رہیں تفصیلات تو ان کے بیان کرنے میں مولانا مودودی تنہا نہیں۔ مثال کے طور پر مولانا شاہ معین الدین احمد صاحب ندوی سیر الصحابہ، جلد ۸، صفحہ ۵۹ پر لکھتے ہیں:-

"سنہ ۴۰ھ میں امیر معاویہؓ نے مشہور جفاکار بُسر بن ابی ارطاۃ کو حجازیوں سے اپنی بیعت لینے پر مامور کیا۔ بُسر نے اہل مدینہ کے دلوں میں خوف پیدا کرنے کے لیے بعض گھروں کو ڈھا دیا۔ یہاں سے فارغ ہونے کے بعد مکہ پہنچا۔ مکہ کے معاملات درست کرنے کے بعد یہاں سے یمن کی طرف بڑھا۔ یہاں کے عامل عبیداللہ بن عباس کو خبر ہوئی

تو وہ عبداللہ کو قائم مقام بنا کر کوفہ چلے گئے۔ بُسر نے یمن پہنچ کر پہلے عبداللہ کا کام تمام کیا۔ پھر تمام شیعیانِ علیؓ کے قتلِ عام کا حکم دیا۔ عبیداللہ کے دو صغیر السن معصوم بچے بھی بُسر کے ظلم و جور سے زندہ نہ بچے۔ یمن میں سکّہ بٹھانے کے بعد یہ ستم شعار سنگ دل شام لوٹ گیا۔"

ان ظالمانہ کارروائیوں کے جواب ہی میں حضرت علیؓ نے جاریہ بن قدامہ کو بھیجا تھا۔ اب رہا یہ سوال کہ اگر جاریہ نے بھی نجران اور بصرہ میں جا کر ویسی ہی زیادتی کی تو اس پر حضرت علیؓ بھی موردِ الزام کیوں نہیں بنتے؟ تو اس کے تین جواب ہیں۔ پہلا تو یہی کہ یہ کارروائی جارحانہ نہیں بلکہ جوابی اور مدافعانہ تھی۔ دوسرا یہ کہ حضرت علیؓ نے اپنے مخالفین و محاربین سے لڑتے ہوئے بار بار تاکید فرمائی تھی کہ ان کی جان اور مال پر کوئی ایسا تجاوز نہ کیا جائے جو اسلام میں ممنوع ہو۔ اس بات کو عثمانی صاحب نے بھی تسلیم کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اہلِ سنت کے علماء و فقہاء نے مسلمان باغیوں، ان کے قیدیوں، عورتوں، بچوں وغیرہ کے متعلق جملہ احکامی تفصیلات حضرت علیؓ کے اُس نمونے اور اُسوے سے حاصل کی ہیں جو آپ نے اپنے خلاف لڑنے والوں کے لیے قائم فرمایا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر جاریہ ابن قدامہ نے حضرت علیؓ کی ان ہدایات کے علی الرغم کوئی فعل اسلام کے جنگی قوانین کے خلاف انجام دیا تھا تو حضرت علیؓ کو اتنی مُہلت ہی نہ مل سکی کہ آپ اس پر مطلع ہو کر باز پرس کرتے۔ یہ بات تاریخ سے ثابت ہے کہ جاریہ ابھی اپنی مہمات میں بُسر کا نجران، مکہ اور مدینہ میں تعاقب ہی کر رہے تھے کہ سنہ۴۰ھ ہی میں ابنِ مُلجم خارجی نے حضرت علیؓ کو شہید کر دیا۔

عثمانی صاحب نے ابن کثیر کے حوالے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مولانا مودودی کا بُسر کو "ظالم شخص" کہنا صحیح نہیں، کیونکہ حضرت علیؓ نے اپنے ساتھیوں سے خود فرمایا تھا کہ "بُسر کا لشکر تم پر غالب آئے گا، کیونکہ وہ اپنے امام کی اطاعت کرتے ہیں اور تم نافرمانی کرتے ہو، تم اپنی زمین میں فساد مچاتے ہو اور یہ اصلاح کرتے ہیں۔" حقیقت یہ ہے کہ یہ حضرت علیؓ کے آخری خطبوں کے الفاظ ہیں جب کہ آپ اپنے رفقاء کی بدنظمی

اور دوں ہمتی سے سخت مایوس اور دل برداشتہ تھے۔ اس میں فساد و اصلاح وغیرہ الفاظ اضافی نوعیت کے ہیں جو اپنے ساتھیوں کو غیرت دلانے کے لیے ایک خاص محدود مفہوم میں استعمال ہوئے ہیں، جیسے میں نے ابھی اُوپر سِیَرُ الصحابہ سے یہ الفاظ نقل کیے ہیں کہ "بُسر مکہ کے معاملات درست کرنے کے بعد یمن کی طرف بڑھا۔" ظاہر ہے کہ معاملات کی یہ درستی یا "اصلاح" جیسی کچھ بھی تھی امیر معاویہؓ کے استحکامِ سلطنت کے نقطۂ نظر ہی سے تھی۔

اس سلسلے میں یہ امر بھی حیرت انگیز ہے کہ عثمانی صاحب اور بعض دوسرے لوگوں نے بُسر کا یہ قول بڑے اہتمام سے پیش کیا ہے جس کا اعلان اس نے مدینے میں منبرِ رسولؐ پر کھڑے ہو کر کیا تھا کہ "اے اہلِ مدینہ! اگر مجھ سے معاویہؓ نے عہد نہ لیا ہوتا تو میں اس شہر میں کسی بالغ انسان کو قتل کیے بغیر نہ چھوڑتا۔" مجھے سخت تعجب ہے کہ محمد تقی صاحب نے بُسر کے اس قول کو امیر معاویہؓ کی براءت اور بُسر کی صفائی کا ثبوت بنا کر پیش کیا ہے، اور اس سے یہ استدلال فراہم کرنے کی کوشش کی ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اپنے ماتحتوں کو یہ تاکید فرمادی تھی کہ وہ قتل و قتال میں حدِ ضرورت سے آگے نہ بڑھیں۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ بُسر کے اس مقولے سے جو استنباط بجا طور پر کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کے گورنروں اور ماتحتوں کو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد و فرمان سے زیادہ امیر معاویہؓ کی ہدایات کا پاس تھا۔ ورنہ جس شخص کے دل میں اللہ کا خوف اور ارشادِ نبویؐ کا احترام امیر کے خوف و احترام سے زیادہ اور اشد ہو، وہ ایسا اندازِ بیان اختیار نہیں کرسکتا اور مسجدِ نبویؐ کے منبر پر کھڑے ہو کر اہلِ مدینہ کو ان الفاظ میں دھمکی نہیں دے سکتا کہ اگر معاویہؓ نے مجھ پر پابندی نہ لگائی ہوتی تو میں اس شہر میں کسی بالغ کو قتل کیے بغیر دم نہ لیتا۔ کیا مدینۃ الرسولؐ میں قتلِ عام سے باز رکھنے کے لیے خدا اور اس کے رسولؐ کے احکام ایک مسلمان کے لیے کافی نہیں ہیں اور کیا اس کے لیے کسی دوسرے کے انتظامی حکم کی بھی ضرورت ہے؟ اللہ کا فرمان ہے:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَـًٔا ...... وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاۤؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهٗ وَاَعَدَّ

لَهٗ عَذَابًا عَظِيْمًا۔ (النساء ۹۲-۹۳)۔

اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لا یرید احد المدینۃ بسوء الا اذابہ اللہ فی النار ذوب الرصاص۔

"مدینہ کے متعلق جو بھی برا ارادہ کرے گا، اللہ اسے سیسے کے مانند آگ میں پگھلائے گا۔"

ومن اخاف اھل المدینۃ ظلمًا اخافہ اللہ وعلیہ لعنۃ اللہ والملٰئکۃ والناس اجمعین۔

"جو اہلِ مدینہ کو ناروا طور پر خوف زدہ کرے، اُسے اللہ خوف زدہ کرے گا اور اس پر اللہ، اس کے فرشتوں اور تمام انسانوں کی لعنت ہے۔"

کیا ان ارشادات کے بعد کسی کے لیے ایسی بات کہنا جائز ہے کہ اگر امیر معاویہؓ نے مجھے نہ روک دیا ہوتا تو میں مدینے کے ہر شخص کو تہ تیغ کر دیتا؟ دوسرے لفظوں میں جس کا مطلب یہ ہے اگر امیر مجھے حکم دیں تو میں ایسا کر گزروں گا۔[1] طرفہ تماشا یہ ہے کہ امیر معاویہؓ اور ان کے عُمّال کو بری الذمہ ثابت کرنے کے لیے جو لوگ اس طرح کے اقوال اور استدلال پیش کرتے ہیں، ان کے سامنے جب اس طرح کی وکالت کی بنیادی کمزوری کا ذکر کیا جاتا ہے تو وہ بڑے ناراض ہوتے ہیں اور یہ نہیں سوچتے کہ ایسی صفائی پیش کرنے سے نہ کرنا ہی بہتر ہے۔

مولانا محمد تقی صاحب عثمانی نے یہ بھی لکھا ہے کہ فتنہ کا وقت گزر جانے کے بعد حضرت معاویہؓ کو یہ اطلاع ملی کہ بسر بن ابی ارطاۃ نے کچھ زیادتیاں کی ہیں تو ابن خلدون کے

---

[1] یہ واضح رہے کہ بسر نے مدینے والوں کو قتل عام کی دھمکی ایسی حالت میں دی تھی جب کہ مدینے میں کسی متنفس نے مقابلے میں ہاتھ نہیں اٹھایا تھا۔ ابن جریر طبری اپنی تاریخ جلد ۴ صفحہ ۱۰۶ پر فرماتے ہیں۔ دخل بسر المدینۃ فصعد منبرھا ولم یقاتلہ بھا احد، فنادی ..... یہی الفاظ الکامل لابن اثیر جلد ۳ صفحہ ۱۹۲ پر موجود ہیں۔

بیان کے مطابق حضرت معاویہؓ نے ان زیادتیوں کی تلافی کرکے بسر کو گورنری سے معزول کر دیا۔ عثمانی صاحب نے تلافی کی کچھ تفصیل نہیں بتائی اور نہ یہی واضح کیا کہ فتنہ کب تک رہا اور کب اس کا وقت ختم ہوا۔ تاریخ طبری اور بعض دوسری تاریخوں سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کی شہادت بلکہ امام حسنؓ سے مصالحت کے بعد بھی بسر جنگی خدمات سرانجام دیتا رہا ہے۔ ۴۱ھ میں جب حمران بن ابان نے بصرے پر قبضہ کر لیا تھا، اور زیاد اس وقت فارس میں کُردوں کی سرکوبی میں مصروف تھا تو اس وقت امیر معاویہؓ نے حمران اور زیاد دونوں کو اپنا مطیع بنانے کے لیے بسر ہی کو روانہ کیا تھا۔ بسر نے جا کر بصرے میں پہلا کام تو یہ کیا کہ منبر پر حضرت علیؓ کے خلاف سب و شتم کا ارتکاب کیا[1]۔ پھر زیاد کے لڑکوں کو گرفتار کرکے امیر معاویہؓ کی جانب سے زیاد کو دعید نامہ تحریر کیا کہ اپنا خزانہ لے کر امیر معاویہ کی خدمت میں حاضر ہو جائے ورنہ اُس کے لڑکوں کو قتل کر دیا جائے گا۔ زیاد اس وقت تک حضرت علیؓ کا حامی تھا اور امیر معاویہؓ نے اُسے بھائی بنا کر اپنے ساتھ نہیں ملایا تھا۔ حضرت ابوبکرہؓ نے بڑی مشکل سے بیچ میں پڑ کر لڑکوں کی جان بچائی۔ اس کے بعد بھی تین سال تک بسر مختلف مہمات میں سرگرم رہا ہے۔ اس لیے یہ بات صحیح نہیں کہ امیر معاویہؓ نے اُسے اس کی زیادتیوں کی وجہ سے معزول کر دیا تھا۔ صحیح تر بات یہ ہے کہ اس سے مواخذہ کیے بغیر یکے بعد دیگرے مختلف خدمات پر اسے مامور کیا جاتا رہا۔

کیا صحابہؓ کے متعلق تاریخی واقعات بیان کرنا قابلِ اعتراض ہے؟

مولانا مودودی نے اس بحث میں جو کچھ امیر معاویہؓ کے متعلق لکھا ہے، اس پر مدیر "البلاغ" اور دوسرے معترضین بار بار یہ کہتے ہیں کہ محض تاریخ کے بل پر صحابہ کرام کو مطعون کرنا جائز نہیں۔ یہی اعتراض "خلافت و ملوکیت" کی دوسری تاریخی روایات کے خلاف عاید کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ اعتراض متعدد وجوہ سے غلط ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ کسی صحابی

---

[1] خطب بسر علی منبر البصرۃ فشتم علیاً (تاریخ طبری، جلد ۴ صفحہ ۱۲۶، الکامل، جلد ۳، صفحہ ۲۰۶)۔

کی غلطی بیان کرنا یا اُسے کتاب و سنت کے معیارِ حق پر جانچنا موجبِ طعن نہیں ہے۔ ہمارے اس قریب کے زمانے میں شاہ عبدالعزیز صاحب محدث سے بڑھ کر صحابۂ کرام کے خلاف مطاعن کا رد کرنے والا شاید ہی کوئی دوسرا ہو۔ ان پر اس سلسلے میں مصیبت کے جو پہاڑ توڑے گئے، جس طرح انہیں شدید جانی و مالی مصائب کا شکار ہونا پڑا اور جس طرح ان کی املاک ضبط کی گئیں، اُس کے تصور سے ہی رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ لیکن انہوں نے، جیسا کہ میں پچھلی بحث میں نقل کر چکا، ایک طرف یہ فرمایا کہ زبانِ طعن بند رکھنی چاہیے اور دوسری طرف وہیں حضرت معاویہؓ کو سباب و قتال جیسے کبائر کا مرتکب بھی قرار دیا۔ اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہے کہ ان امور کا ذکر طعن کے مترادف نہیں ہے۔ اس سے واضح تر شاہ صاحب کا ایک جواب ان کے فتاویٰ عزیزی میں موجود ہے۔ ان سے سوال کیا گیا کہ "حضرت معاویہؓ اور مروان کو برا کہنے کے بارے میں اہلِ سنت کے نزدیک کیا ثابت ہے"؟ جواب میں مروان کو ملعون اور شیطان قرار دینے اور اس سے دلی بیزاری کو لوازمِ سنت شمار کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"علمائے ماوراء النہر و مفسرین و فقہاء این ہمہ حرکات و جنگ و جدل او را کہ با جنابِ مرتضیٰ علی نمود، حمل بر خطائے دارند و محققینِ اہلِ حدیث بعد تتبعِ روایاتِ صحیح دریافتہ اند کہ ایں حرکات خالی از شائبہ نفسانی نبود و خالی از تہمت تعصبِ امویہ و قریشیہ کہ بجنابِ ذی النورین داشت نبودہ است۔ پس نہایت کارش ایں است کہ مرتکبِ کبیرہ و باغی باشد والفاسق لیس باھل اللعن۔ اگر مراد از سب ہمیں قدر است ایں فعل او را بد گفتن و بد دانستن، بلاشبہ بر محققین ایں معنی واضح است۔ و اگر مراد از سب لعن و شتم است پس معاذ اللہ کہ کسے از اہلِ سنت پیرامونِ آں گردد چہ نزد ایشاں برائے فاسق و مرتکبِ کبیرہ استغفار ما[illegible] است فیکون اللعن حراما خاصۃ کہ او مرد صحابی است۔"

"علمائے ماوراء النہر، مفسرین اور فقہاء کہتے ہیں کہ حضرت معاویہ کے حرکات

جنگ جمل جو حضرت مرتضیٰ علی کے ساتھ ہوئیں وہ صرف خطاء اجتہادی کی بنا پر تھیں۔ محققین اہلِ حدیث نے بعد تتبع روایات دریافت کیا ہے کہ یہ حرکات شائبہ نفسانی سے خالی نہ تھے اور اس تہمت سے خالی نہیں کہ جناب ذی النورین حضرت عثمان کے معاملہ میں جو تعصب امویہ و قریشیہ میں تھا، اسی کی وجہ سے یہ حرکات معاویہؓ سے وقوع میں آئے جس کا غایت نتیجہ یہی ہے کہ وہ مرتکبِ کبیرہ و بغاوت قرار دیئے جائیں والفاسق لیس باھل اللعن، یعنی فاسق قابلِ لعن نہیں۔ تو اگر مراد بُرا کہنے سے اسی قدر ہے کہ ان کے اس فعل کو بُرا کہنا چاہیئے اور بُرا سمجھنا چاہیے تو بلاشبہ اس امر کا ثبوت محققین پر واضح ہے۔ اگر بُرا کہنے سے مراد لعن و شتم ہے تو معاذ اللہ کہ اہلِ سنت سے کوئی شخص اس کے گرد جائے۔

اس واسطے کہ اہلِ سنت کے نزدیک یہ حکم ثابت ہے کہ فاسق اور مرتکب کبیرہ کے حق میں استغفار کرنا چاہیے۔ لعن کرنا حرام ہے علی الخصوص حضرت معاویہؓ پر جو کہ صحابی ہیں۔"

(فارسی عبارت فتاویٰ عزیزیہ، کتب خانہ رحیمیہ، دیوبند۔ جلد اوّل صفحہ ۷، سے منقول ہے۔ اور ترجمہ فتاویٰ عزیزی مترجم، شائع کردہ سعید اینڈ کمپنی، کراچی ص۲۲۵ سے نقل کیا گیا ہے)۔

شاہ صاحبؒ کی کتاب "تحفۂ اثنا عشریہ" شیعوں کے رد میں ایک مستقل تصنیف ہے۔ اس میں درج ذیل عبارت موجود ہے:

"اہلِ سنّت سب کے سب اس پر متفق الرائے ہیں کہ معاویہ بن ابی سفیان حضرت امیر (علی) کی ابتدائی امامت سے اس وقت تک کہ حضرت امام حسن نے معاملۂ امامت معاویہ کے سپرد کیا، باغیوں میں سے تھے کیونکہ امام وقت کی اطاعت چھوڑ دی اور جب امام حسن نے امامت ان کے سپرد کی تو وہ بادشاہ ہوئے۔ اب رہا یہ شک کہ جب معاویہ باغی ٹھہرے اور ناحق غلبہ حاصل کرنے والے، تو ان پر لعن طعن کیوں نہیں کرتے، تو اس کا

جواب یہ ہے کہ اہلِ سنّت کے نزدیک گناہِ کبیرہ کے مرتکب پر لعن جائز نہیں، اور باغی چونکہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہے، اس پر بھی لعن منع و ناجائز ہوئی"۔

(تحفہ اثنا عشریہ مترجم ص۲۸۹، ناشر نور محمد، کراچی)

اب کوئی شخص اگر شاہ صاحب کے ان اقوال کو کھلے دل اور کھلی آنکھوں سے پڑھے تو یہ بات اس سے مخفی نہ رہے گی کہ انہوں نے امیر معاویہؓ کے تعصب، شائبہ نفسانیت اور فسق کا صاف ذکر کیا ہے، البتہ امیر معاویہ پر لعن طعن اور سب و شتم سے اجتناب کیا ہے اور اسی کو اہلِ سنّت کا مسلک بتایا ہے۔ "خلافت و ملوکیت" میں آخر یہی کچھ تو کیا گیا ہے۔ واقعات بیان کر دیئے گئے، غلط کام کو غلط کہا گیا، مگر لعن و طعن اور سب و شتم سے قطعی پرہیز کیا گیا۔

کتبِ حدیث سے تاریخی واقعات کی توثیق

دوسری بات جو اس سلسلے میں قابلِ وضاحت ہے، وہ یہ کہ تاریخی روایات کی وساطت سے ہمارے مؤرخین نے جو مواد صحابہؓ کرام کے حالات پر مشتمل جمع کیا ہے، اس میں سے اکثر و بیشتر ایسا ہے جس کا مأخذ و مبنیٰ صحیح احادیث و آثار میں بھی موجود ہے جو نہایت ثقہ و قوی راویوں نے روایت کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ کے ضعیف یا مجروح راویوں سے بھی اس طرح کا تاریخی مواد اخذ کرنے میں مضائقہ نہیں سمجھا گیا۔ مثلاً یہی امیر معاویہؓ کا حضرت علیؓ کے مقابلے میں اُٹھ کر جنگ کرنا اور اس میں ہر ممکن تدبیر کو کام میں لانا ایک بدیہی حقیقت ہے جس کا انحصار مجرد تاریخی روایات پر نہیں ہے، بلکہ صحاح ستہ کی نہایت صحیح الاسناد روایات میں بھی اس کے دلائل و شواہد موجود ہیں۔ اس کی ایک مثال میں یہاں پیش کرتا ہوں۔ مسلم، کتاب الامارہ، باب وجوب الوفاء ببیعۃ الخلیفۃ الاول فالاول میں ایک حدیث ہے جس کے راوی عبدالرحمٰن بن عبد ربّ الکعبہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہؓ بن عمرو بن العاص بیت اللہ میں بیٹھے تھے جب کہ انہوں نے بیان کیا کہ ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں جمع کر کے ایک خطاب فرمایا۔ اس خطاب میں آنحضورؐ نے آئندہ آنے والے متعدد فتنوں کی پیشین گوئی کرتے ہوئے آخر میں فرمایا:

ومن بایع اماماً فاعطاہ صفقة یدہ وثمرة قلبہ فلیطعہ ان استطاع فان جاء آخر ینازعہ فاضربوا عنق الآخر فدنوت منہ فقلت انشدک اللہ آانت سمعت ھذا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ فاھوی الی اذنیہ وقلبہ بیدیہ وقال سمعتہ اذنای ووعاہ قلبی فقلت لہ ھذا ابن عمک معاویة یامرنا ان ناکل اموالنا بیننا بالباطل ونقتل انفسنا، واللہ یقول : یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَکُمْ، اِنَّ اللہَ کَانَ بِکُمْ رَحِیْمًا۔ فسکت ساعةً ثُمَّ قال اطعہ فی طاعة اللہ واعصہ فی معصیة اللہ۔

"جس شخص نے ایک امام کی بیعت کی اور دل وجان سے اس کے ہاتھ میں ہاتھ دیا، اُسے چاہیے کہ وہ اس امام کی حتی الامکان اطاعت کرے۔ پھر اگر دوسرا امامت کا دعوے دار بنے تو دوسرے کو مارو (عبدالرحمٰن راوی کہتے ہیں کہ) میں نے حضرت عبداللہ سے قریب ہو کر پوچھا کہ میں آپ کو خدا کی قسم دلا کر پوچھتا ہوں، کیا آپ نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے؟ پس انہوں نے اپنے کانوں کی طرف اور اپنے دل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ میرے دونوں کانوں نے یہ بات سنی اور میرے دل نے اسے محفوظ رکھا ہے۔ پھر میں نے (راوی نے) حضرت عبداللہ سے کہا کہ آپ کے یہ عم زاد معاویہ تو ہمیں حکم دیتے ہیں کہ ہم آپس میں اپنے مال باطل طریقے پر کھائیں اور اپنے (مسلمان بھائیوں) کو قتل کریں حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ "اے ایمان والو! مت کھاؤ اپنے مال آپس میں باطل طریق پر الا یہ کہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارتی لین دین ہو اور اپنی جانوں کو قتل نہ کرو۔ یقیناً اللہ تم پر مہربان ہے" راوی کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ میری بات پر کچھ دیر خاموش رہے، پھر فرمایا: اللہ کی اطاعت کے تحت معاویہ کی اطاعت کرو

اور جب ان کی اطاعت کا مطلب اللہ کی نافرمانی ہو تو امیر معاویہ کا حکم نہ مانو۔"

یہ حدیث معمولی لفظی اختلاف کے ساتھ سنن ابی داؤد، کتاب الفتن میں بھی موجود ہے۔

اس روایت کا مضمون صاف طور پر بتا رہا ہے کہ اس میں پہلے امام اور دوسرے مدعی و منازع کا ذکر جس انداز میں ہے اس کا اطلاق حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ پر ہو سکتا ہے اور امیر معاویہؓ نے حضرت علیؓ کے خلاف جو منازعت و محاربت کی روش اختیار کی، لوگوں کی جان و مال پر خود یا اپنے لشکریوں اور عاملوں کے ذریعے سے تعدی کی اور اس کے لیے جو ذرائع و وسائل استعمال کیے یہ سب کارروائیاں ناجائز تھیں جن کی ذمہ داری امیر معاویہؓ پر عائد ہوتی تھی۔ امام نوویؒ نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ:

"راوی کے کلام کا مقصود یہ ہے کہ جب اس نے حضرت عبداللہ بن عمرو کی بات اور یہ حدیث سنی کہ خلیفۂ اوّل کی موجودگی میں دوسرے کی اس سے منازعت حرام ہے اور دوسرا لائقِ قتل ہے تو راوی اس بات کا قائل ہو گیا کہ یہ وصف معاویہؓ میں موجود ہے کیونکہ وہ حضرت علیؓ سے نزاع کر رہے ہیں، حالانکہ حضرت علیؓ کی بیعت پہلے منعقد ہو چکی ہے۔ پس راوی عبدالرحمٰن کی رائے یہ ہوئی کہ امیر معاویہؓ حضرت علیؓ کے خلاف جنگ اور منازعت و مقاتلت میں اپنے فوجیوں اور پیروکاروں پر جو کچھ خرچ کر رہے ہیں وہ اکل المال بالباطل (اور قتلِ نفس) ہے۔ اسی بنا پر حضرت ابن عمروؓ نے فرمایا کہ تو اللہ کی اطاعت میں معاویہؓ کی اطاعت کر اور جہاں اللہ کی نافرمانی لازم آئے، وہاں اطاعت نہ کر۔"

اس روایت سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ عبدالرحمٰن بن عبد رب الکعبہ نے جو رائے قائم کی تھی، حضرت عبداللہ بن عمرو کو اس سے اختلاف نہیں تھا، ورنہ وہ راوی سے ضرور کہتے کہ تمہارا خیال غلط ہے، یہ تو ایک اجتہادی اختلاف ہے، اس لیے اس پر قتلِ نفس اور اکل بالباطل کی تعریف صادق نہیں آتی، نیز حضرت عبداللہؓ بن عمرو اپنے والد کے ہمراہ امیر معاویہؓ کے کیمپ میں چلے تو گئے تھے لیکن آپ نے لڑائی میں حصہ نہیں لیا اور جب آپ سے پوچھا

گیا کہ آپ آگئے ہی کیوں تو آپ نے جواب دیا کہ مجھے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ہدایت فرمائی تھی کہ اپنے والد کی نافرمانی نہ کرنا، تو میں اپنے والد کا حکم اس حد تک تو بجا لے آیا کہ ان کے ساتھ آگیا مگر میں حضرت علیؓ سے لڑ کر خدا کی نافرمانی نہیں کر سکتا۔ سوال یہ ہے کہ اگر صحیح مسلم اور سنن ابی داؤد میں ایسی روایات کی موجودگی موجب طعن نہیں ہے جو حضرت علیؓ کے بالمقابل حضرت معاویہؓ کے موقف کو کلی اور مجموعی حیثیت سے باطل بتا رہی ہیں، تو کسی ایسی تاریخی روایت کے نقل کر دینے سے کیا قیامت برپا ہو جائے گی جو امیر معاویہؓ یا اُن کے کسی گورنر کی کوئی غلط کارروائی بیان کر رہی ہو؟

مسلمان عورتوں کو لونڈیاں بنانے کا معاملہ

مولانا مودودی نے بُسر بن ابی اَرطاۃ کے متعلق یہ بھی لکھا ہے کہ "اس کو حضرت معاویہؓ نے ہمدان پر حملہ کرنے کے لیے بھیجا جو اس وقت حضرت علیؓ کے قبضے میں تھا۔ وہاں اس نے ایک ظلم عظیم یہ کیا کہ جنگ میں جو مسلمان عورتیں پکڑی گئی تھیں، انہیں لونڈیاں بنایا۔" اس پر مولانا عثمانی لکھتے ہیں کہ یہ بات استیعاب کے سوا کسی بھی تاریخ میں موجود نہیں، اور کسی دوسرے مؤرخ نے اسے اپنی تاریخ میں درج کرنا مناسب نہیں سمجھا، اس کی سند میں ایک راوی موسیٰ بن عبیدہ ہیں جو ضعیف ہیں اور جن سے روایت حلال نہیں۔ لیکن عثمانی صاحب اور بعض دوسرے لوگوں کا یہ دعویٰ بالکل بے بنیاد ہے کہ یہ بات استیعاب کے سوا کسی کتاب میں درج نہیں ہے۔ سرِ دست اُسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ جلد ۱، ص ۱۸۱ کا ایک اقتباس حاضر ہے[1]۔ بُسر کے حالات میں مصنف ابن اثیر فرماتے ہیں کہ یحییٰ بن معین کے قول کے مطابق بُسر ایک بُرا آدمی تھا کیونکہ اس نے کبائر کا ارتکاب کیا جنہیں مؤرخین و محدثین نے نقل کیا ہے۔ عبید اللہ بن عباس کے دو معصوم بچوں عبد الرحمٰن اور قثم کو ان کی ماں کے سامنے ذبح کیا۔ اس صدمے سے وہ دیوانی ہو گئی۔ معاویہؓ نے اس شخص کو حجاز و یمن کی طرف حضرت علیؓ کے حامیوں کو قتل کرنے کے لیے بھیجا تھا۔ پھر لکھتے ہیں:

واغار علی ھمدان بالیمن وسبی نساءھم فکن اول مسلمات سُبین فی الاسلام وھدم بالمدینۃ دوراً وقد ذکرت الحادثۃ فی التواریخ

---

[1] ایک مزید حوالہ مضمون کے آخر میں درج ہے۔

فلا حاجة الی الاطالة بذکرها۔

"اس شخص نے یمن میں ہمدان کو تاخت و تاراج کیا اور وہاں کی عورتوں کو لونڈیاں بنالیا۔ اسلام میں یہ پہلی عورتیں تھیں جنہیں لونڈی بنایا گیا۔ اور اس نے مدینہ میں گھروں کو منہدم کیا۔ یہ حادثہ تاریخوں میں مذکور ہے، اس لیے اس کے ذکر کو طول دینے کی ضرورت نہیں۔"

میں سمجھتا ہوں کہ حافظ ابن عبدالبرؒ اور حافظ ابن اثیرؒ الجزری (صاحب الکامل[1]) دونوں اتنے بلند پایہ محدث و مؤرخ ہیں کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا اس واقعہ کو نقل کر دینا اثباتِ مدعا کے لیے کافی ہے[2]۔ اس کے بعد اگر مدیر البلاغ یا کچھ دوسرے لوگ اس واقعہ کا انکار کرنا چاہتے ہیں تو پھر انہیں چاہیے کہ دورِ فتن کی پوری تاریخ ہی کا انکار کر دیں۔ مگر اس انکار سے کیا ہوگا، ان ما تحذرین قد وقعت۔ باقی رہا کسی راوی کا ضعیف یا متکلّم فیہ ہونا، تو میں پہلے تفصیلاً عرض کر چکا ہوں کہ تاریخی بحث میں ہر قدم پر راوی کی خیریت معلوم کرنے کی کوشش کرنا نہ ممکن ہے، نہ آج تک کسی سے یہ ہو سکا ہے۔

حضرت عمّارؓ کا سر کاٹنے کا معاملہ

حضرت عمّار بن یاسر کا سر کاٹ کر امیر معاویہؓ کے پاس لائے جانے کی جو روایت مولانا مودودی نے درج کی ہے، اس پر مولانا محمد تقی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ روایت تو مولانا نے صحیح نقل کی ہے، لیکن اس واقعہ سے حضرت معاویہؓ پر الزام کسی طرح درست

---

[1] یہ بھی واضح رہے کہ ابن اثیر نے اُسد الغابہ کو اپنی تاریخ الکامل کے بعد مرتب کیا ہے، اور اس میں زیادہ مشہور اور اہم واقعات کو درج کیا ہے، جن کے اندراج کے بعد وہ بالعموم لکھ دیتے ہیں کہ بقیہ واقعات میری تاریخ میں موجود ہیں۔ یہ واقعہ امام ذہبی نے بھی بیان کیا ہے۔ ملاحظہ ہو صفحہ ۲۴۹۔

[2] ابن حجرؒ نے بھی تہذیب التہذیب میں بُسر کے حالات میں لکھا ہے: فعل بمکۃ والمدینۃ والیمن افعالاً قبیحۃ، ولاہ المعاویۃ الیمن وکانت بہا آثار غیر محمودۃ۔ یہی افعال قبیحہ اور آثار غیر محمودہ تھے، جن کی تفصیل استیعاب اور اُسد الغابہ میں بیان ہوئی ہے۔

نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں یہ نہیں بتلایا کہ حضرت معاویہؓ نے اس فعل پر کیا اثر لیا؟ اسی طرح حضرت علیؓ کا ایک لشکری عمیر بن جرموز حضرت زبیرؓ کا سر تن سے جدا کر کے حضرت علیؓ کے پاس لے گیا۔ حضرت علیؓ یا حضرت معاویہؓ دونوں میں سے کسی نے سر کاٹنے کا حکم نہیں دیا تھا۔ حضرت علیؓ کے بارے میں ایسی روایت موجود ہے کہ انہوں نے حضرت زبیرؓ کی شہادت پر افسوس ظاہر کیا۔ حضرت معاویہؓ کے قصّے میں ایسی کوئی بات مذکور نہیں مگر یہ "عدمِ ذکر ہی تو ہے، "ذکرِ عدم" تو نہیں۔

جناب عثمانی صاحب نے قطعِ راس کے ان دو واقعات میں جس طرح مشابہت دکھلانے اور حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے طرزِ عمل میں جو مماثلت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اُسے دیکھ کر بڑا تعجب ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں حادثوں کی جو تفصیلات تاریخوں میں بیان ہوئی ہیں ان میں بالکل نمایاں اور بیّن فرق ہے۔ ابنِ جرموز کے متعلق ابن عبدالبرؒ، ابن سعدؒ اور ابن کثیرؒ وغیرہ نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بدبخت حضرت زبیرؓ کا سر جدا کر کے اور آپ کا سر اور آپ کی تلوار لے کر حضرت علیؓ تک پہنچا کہ شاید آپ خوش ہو کر انعام و اکرام سے نوازیں گے۔ مگر حضرت علیؓ نے محض رسمی افسوس کا اظہار نہیں کیا بلکہ آپ کو شدید قلق ہوا اور آپ نے اس شخص کو اپنے سامنے پیش ہونے کی اجازت نہ دی اور فرمایا:

بشّرہ بالنار۔

"اس کو جہنم کی آگ کی بشارت سناؤ۔"

پھر آپ نے حضرت زبیرؓ کی تلوار لے کر کہا کہ اسی تلوار نے کتنی ہی مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدافعت کی تھی! اس کے بالمقابل حضرت معاویہؓ کے سامنے جب دو شخص حضرت عمارؓ کا سر لے کر پہنچے، جن میں سے ہر ایک قاتلِ عمارؓ ہونے کا مدعی تھا، تو جتنی کتابوں میں یہ واقعہ مذکور ہے، ان میں کسی ایک مقام پر بھی یہ بات نظر سے نہیں گزری کہ امیر معاویہؓ نے قاتلوں کو تنبیہ کی ہو یا اظہارِ تاسف کیا ہو۔ اب عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ "عدمِ ذکر ہی تو ہے، ذکرِ عدم تو نہیں۔" حالانکہ فعلِ تنبیہ و افسوس اگر معدوم ہونے کے بجائے موجود ہوتا تو مذکور بھی ہوتا، اس کے غیر مذکور رہنے کی کوئی معقول وجہ ہی نہیں تھی۔ مُسند احمد کی مرویات اور دوسری تاریخی

روایات بتاتی ہیں کہ ان دونوں قاتلوں کو جھگڑتے دیکھ کر حضرت عبداللہؓ بن عمرو بن عاص نے فرمایا تھا کہ کاش تم دونوں میں سے ہر ایک یہ پسند کرتا کہ قتل عمار کا فعل قبیح اور اس کا دعویٰ وہ نہ کرے بلکہ اس کا دوسرا ساتھی کرے، کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے کہ آپؐ نے عمار سے فرمایا:

تَقْتُلُكَ فِئَةٌ بَاغِيَةٌ۔

"تجھے ایک باغی گروہ قتل کرے گا"

امیر معاویہؓ نے یہ سن کر حضرت ابن عمروؓ سے کہا کہ پھر تم ہمارے ساتھ کیوں آئے۔ اس پر انہوں نے وہ جواب دیا جو اوپر بیان ہو چکا ہے[1]۔ بعض روایات میں حضرت معاویہ کا یہ قول بھی بیان ہوا ہے کہ ہم نے عمار کو قتل نہیں کیا، بلکہ علیؓ نے کیا ہے جو اُسے ساتھ لائے۔ اب فی الواقع یہ چیز بڑی

---

[1] مسند احمد، مرویات عبداللہ بن عمروؓ، جلد ۱۱، حدیث ۶۹۲۹ (مکتبہ دار المعارف، مصر) میں الفاظ یہ ہیں:-
فقال معاویۃ الا تغنی عنا مجنونك یا عمرو، فما بالك معنا۔ قال ان ابی شکانی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اطع اباك ما دام حیًّا و لا تعصه، فانا معکم ولست اقاتل "حضرت معاویہؓ نے حضرت عمروؓ بن عاص سے کہا کہ اپنے اس دیوانے لڑکے سے ہمارا پیچھا کیوں نہیں چھڑاتے۔ پھر عبداللہ بن عمروؓ سے کہا اگر یہ بات ہے تو پھر تم ہمارے ساتھ کیوں ہو؟ انہوں نے جواب دیا کہ میرے والد نے ایک مرتبہ میری شکایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی تھی، اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا اپنے باپ کی اطاعت کرو جب تک وہ زندہ رہیں، اور ان کی نافرمانی نہ کرو۔ اس وجہ سے میں آپ لوگوں کے ساتھ ہوں، مگر میں لڑوں گا نہیں"
تطہیر الجنان (طبع جدید، مکتبہ القاہرہ صفحہ ۳۳) میں ابن حجر نے اور امام نسائی نے خصائص علی کے اواخر میں یہی واقعہ نقل کیا ہے۔ مگر امیر معاویہؓ نے جو الفاظ حضرت عمروؓ سے کہے وہ یوں منقول ہیں:
دحضت من قولك (تم اپنی بات سے ہٹ گئے)۔ حافظ نورالدین الہیثمی مجمع الزوائد و منبع الفوائد میں یہ واقعہ بیان کرتے ہوئے امیر معاویہؓ کے یہ الفاظ نقل کرتے ہیں:
لا تزال داحضًا فی بولك۔ (تم اپنے پیشاب میں لڑھک گئے)۔

عجیب و غریب ہوگی کہ یہ ساری باتیں تو روایات میں منقول ہونے سے نہ رہیں، مگر فقط امیر معاویہؓ کی تنبیہ و نکیر اور اظہار افسوس ہی معدوم الذکر رہ گیا جس کی فی الواقع سخت ضرورت تھی، کیونکہ سارے مؤرخین و محدثین یہ جانتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتلینِ عمار کو باغی گروہ قرار دیا تھا۔ اگر حضرت معاویہؓ نے اظہار رنج و افسوس کیا ہوتا تو اس کا ذکر ضرور کیا جاتا۔ روایات کا مضمون اور مجموعی انداز تو بتا رہا ہے کہ سر کاٹنے والوں کو تنبیہ کرنے کے بجائے امیر معاویہؓ الٹی حضرت عبداللہؓ بن عمرو بن العاص کو تنبیہ فرما رہے ہیں جو قاتلین عمار کی مذمت کر رہے تھے۔ پھر ایک طرف حضرت ابن عمروؓ، امیر معاویہؓ کے سامنے ارشادِ نبویؐ پیش کر رہے ہیں اور دوسری طرف امیر معاویہ فرما رہے ہیں کہ اے عمرو، اپنے مجنون بیٹے سے ہمارا پیچھا کیوں نہیں چھڑواتے۔ عثمانی صاحب کو چاہیے تھا کہ وہ امیر معاویہؓ کے اس قول پر بھی تو کچھ ارشاد فرماتے۔ یہ قول تو مذکور ہے، معدوم نہیں اور حدیث بھی صحیح الاسناد ہے، جیسا کہ وہ خود تسلیم کر چکے ہیں۔ اس کی سند میں کوئی راوی رافضی یا کذاب نہیں ہے۔

عمرو بن الحمق کا سر کاٹ کر گشت کرانے کا معاملہ

عمرو بن الحمق کا سر کاٹ کر گشت کرانے کا جو واقعہ مولانا مودودی نے لکھا ہے، اس کا عثمانی صاحب نے انکار کیا ہے اور لکھا ہے کہ ابن جریر نے جو روایت درج کی ہے، اس کی رُو سے عمرو بن الحمق کو موصل کے گورنر نے گرفتار کر لیا تھا اور امیر معاویہؓ نے اُسے لکھا تھا کہ ان پر نیزے کے نو وار کرو جس طرح انہوں نے حضرت عثمانؓ پر کیے تھے۔ عثمانی صاحب کا دعویٰ یہ ہے کہ البدایہ کے سوا کسی کتاب میں سر کاٹنے یا حضرت معاویہؓ کے پاس لے جانے کا ذکر نہیں۔ عثمانی صاحب کے نزدیک ابن جریر کی روایت بہت پُر لطف ہے کیونکہ اس کا راوی ابو مخنف ہے اور شیعہ ہونے کے باوجود وہ حضرت معاویہؓ پر سر گشت کرانے کا الزام عائد نہیں کرتا۔ مگر مولانا عثمانی صاحب کا دعویٰ صحیح نہیں ہے اور نہ اس سے مولانا مودودی کا اعتراض رفع ہوتا ہے۔ مولانا مودودی کا اصل اعتراض یہ ہے کہ اس دَور میں لوگوں کے سر کاٹ کر ایک جگہ سے دوسری جگہ بھیجنے کا طریقہ مسلمانوں کے اندر شروع ہوا جو جاہلیت

میں رائج تھا اور جسے اسلام نے مٹا دیا تھا۔ اب عمرو بن الحمق کا سر قلع ہونے اور امیر معاویہؓ کے پاس بھیجے جانے کا ذکر صرف البدایہ ہی میں نہیں، جیسا کہ عثمانی صاحب کا خیال ہے، بلکہ یہ واقعہ تہذیب التہذیب میں بھی مذکور ہے جس کا حوالہ مولانا مودودی نے دیا ہے۔ ابن حجرؒ یہاں جلد ۸، صفحہ ۲۴ پر ابن حبان کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ حضرت علیؓ کے قتل کے بعد عمرو بن الحمق موصل پہنچا اور ایک غار میں چھپ گیا جہاں ایک سانپ نے اُسے ڈس لیا۔ پھر لکھتے ہیں

فاخذ عامل الموصل رأسه وحمله الی زیاد فبعث زیاد رأسه الی معاویة۔

"موصل کے عامل نے اس کا سر کاٹ لیا اور زیاد کے پاس لے گیا۔ پھر زیاد نے اس کا سر امیر معاویہؓ کے پاس بھیج دیا۔"

اب فرض کیا کہ امیر معاویہؓ نے اسے گشت نہ کرایا ہو، لیکن اتنی بات تو البدایہ اور تہذیب التہذیب دونوں میں منقول ہے کہ یہ سر موصل سے بصرہ وکوفہ اور وہاں سے دمشق امیر معاویہؓ تک پہنچا اور جو سفر اس نے طے کیا تھا وہ ان سے بھی مخفی نہ رہا ہوگا۔ اس کے بعد ابن حجرؒ آخر میں لکھتے ہیں:

وذکر ابن جریر عن ابی مخنف ان عمرو الحمق کان من اصحاب حجر بن عدی یعنی فلذالک ارید قتلہ وحمل رأسه لما مات۔

"اور ابن جریر نے ابو مخنف سے روایت کیا ہے کہ عمرو بن الحمق حجر بن عدی کے ساتھیوں میں سے تھے، مطلب یہ ہے کہ حجرؓ کی رفاقت ہی کے باعث اس کے قتل کا ارادہ کیا گیا اور مرنے کے بعد اس کا سر لے جایا گیا۔"

بہر کیف موت کا باعث خواہ قصاص ہو یا سانپ سے کاٹا جانا ہو، لاش کا مُثلہ اسلام میں جائز نہیں۔ صحابہ کرام کفار کے ہاتھوں شہید ہوئے۔ ان کا مُثلہ کیا گیا، کلیجے چبائے گئے لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار کی لاشوں کو رُسوا کرنے سے ہمیشہ منع فرمایا۔

مولانا محمد تقی عثمانی صاحب کے طرزِ فکر و استدلال کی یہ دورنگی بھی میرے لیے تعجب خیز ہے کہ ایک طرف حضرت امیر معاویہؓ نے بغی ومحاربہ کی جو روش خلیفۂ راشد

حضرت علیؓ کے بالمقابل اختیار کی اُسے تو مشاجرت، اختلاف یا اجتہاد کا عنوان دے کر پوری صفائی اور برأت پیش کی جا رہی ہے اور دوسری طرف حضرت حجرؓ بن عدی نے جو رویہ امیر معاویہؓ کے مقابلے میں اختیار کیا اُسے پوری شدّ و مدّ کے ساتھ بغاوت اور سزاوارِ قتل ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے (یہ بحث آگے آ رہی ہے)۔ آخر ایک ہی نوعیت کے افعال کو دو مختلف پیمانوں سے ناپنے کے حق میں دلیلِ جواز کیا ہے؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ اہلِ سنت کے مسلک میں کسی صحابی پر لعن طعن بہت بڑا گناہ ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ صحابی کے کسی قول و فعل کے متعلق یہ کہنا بھی گناہ ہے کہ وہ مطابقِ کتاب و سنت نہیں ہے۔ امیر معاویہؓ کے ہر فعل کی تصویب جس طرح مولانا عثمانی صاحب کر رہے ہیں، علمائے سنّت نے اس کا اہتمام کبھی نہیں کیا۔ شاہ عبدالعزیز محدثؒ کے اقوال میں پہلے نقل کر چکا۔ اب آخر میں مولانا رشید احمد گنگوہی کے کتابچہ "ہدایت الشیعہ" صفحہ ۳۰ کے ایک اقتباس پر اس بحث کو ختم کیا جا رہا ہے۔ شیعہ حضرات کے ایک سوال کے جواب میں وہ فرماتے ہیں:

> "معاویہؓ کا محاربہ حضرت امیرؓ کے ساتھ جو ہوا تو اہلِ سنت اس کو کب بھلا اور جائز کہتے ہیں۔ ذرا کوئی کتاب اہلِ سنت کی دیکھی ہوتی۔ اہلِ سنت ان کو اس فعل میں خاطی کہتے ہیں۔ مگر معاویہ اس خطا کے سبب ایمان سے نہیں نکل گئے، جیسا تمہارا اور تمہارے اسلاف کا زعم ہے، کیونکہ حق تعالیٰ خود قرآن شریف میں فرماتا ہے: وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا..... تو دیکھو کہ حق تعالیٰ باوصف مقاتلہ باہمی ان کو مومنین کہہ کر تعبیر فرماتا ہے اور سوا اس کے صدہا آیات ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فسق و گناہِ کبیرہ سے مسلمان کافر نہیں ہوتا۔"

(۲)

زیاد کا ظلم اور اس کے راوی

زیاد بن ابیہ کے متعلق جو واقعہ تاریخوں میں بیان کیا گیا ہے کہ اس نے محض چند کنکریاں پھینک دینے پر متعدد افراد کو مسجد میں محصور کر کے ان کے ہاتھ کاٹ دیئے تھے، اس کے بارے میں عثمانی صاحب نے لکھا ہے کہ یہ زیاد کا ذاتی فعل تھا جس سے امیر معاویہؓ کا باخبر ہونا ضروری نہیں۔ مَیں نے اس کے جواب میں تحریر کیا تھا کہ یہ ایک نہایت سنگدلانہ اور شرعاً ممنوع جرم ہے جو حضرت معاویہؓ سے مخفی نہیں رہ سکتا تھا۔ زیاد ایک ایسا سفاک اور خونخوار گورنر تھا جو آئے دن بے گناہ لوگوں کو تہ تیغ کرتا رہتا تھا اور یہ امر بعید از امکان ہے کہ ایسے مظالم و جرائم کا علم خلیفۂ وقت کو نہ ہو سکا ہو یا ہُوا ہو اور اس پر معمولی سرزنش کافی ہو۔ مَیں نے اس بات پر بھی تنبیہ کی تھی کہ عثمانی صاحب نے کنکر پھینکنے کو سنگباری بنا کر زیاد کے جرم کو ہلکا کرنے اور مظلومین کے فعل کو بھیانک بنا کر دکھانے کی ناروا کوشش کی ہے۔ مگر عثمانی صاحب نے میری کسی بات کا کوئی اثر قبول نہیں کیا اور اپنی روش پر اصرار کرتے ہوئے پھر فرماتے ہیں کہ ان لوگوں نے خطبہ کے دوران "سنگباری" کی تھی۔ اس کے بعد وہی راویوں کی بحث لے بیٹھے ہیں۔ لکھتے ہیں:

> "علی بن عاصم کی روایات ائمۂ جرح و تعدیل کے نزدیک "قابلِ استدلال" نہیں ہیں۔ اس بات پر سبھی متفق ہیں کہ وہ روایات میں بکثرت غلطیاں کرتے ہیں اور اس کا اعتراف نہیں کرتے ..... یزید بن ہارون فرماتے ہیں:
>
> ما زلنا نعرفه بالكذب۔
>
> "ہمیں اس کے جھوٹ کی اطلاعات مسلسل ملتی رہی ہیں"

اب دیکھیے کہ حقیقتِ حال کی صحیح تصویر کیا ہے؟ حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب اور تہذیب التہذیب دونوں میں تصریح فرمائی ہے کہ امام ترمذی، ابو داؤد اور ابن ماجہ تینوں نے

اپنے سُنن میں علی بن عاصم سے روایت لی ہے۔ تہذیب کے جس مقام کا حوالہ محمد تقی صاحب نے دیا ہے، وہیں یہ صراحت موجود ہے۔ وہاں ابن حجر مزید فرماتے ہیں کہ علی بن عاصم کے شاگردوں میں امام احمد بن حنبل، علی بن المدینی، ابن سعد، ذہلی جیسے ائمہ حدیث شامل ہیں۔ ابن ہارون کا قول نقل کرنے میں عثمانی صاحب کی دیانت قابلِ ملاحظہ ہے کہ انہوں نے صرف اتنی بات تو نقل کر دی کہ ہمیں اس راوی کے جھوٹ کی اطلاعات ملتی رہی ہیں لیکن اس کے متصل آگے ابن حجر فرماتے ہیں:

وحکی عن یزید بن هارون فیه خلاف هذا۔

"اور یزید بن ہارون سے اس قول کے خلاف قول بھی علی بن عاصم کے متعلق منقول ہے۔"

اس آخری ٹکڑے کو عثمانی صاحب چھوڑ گئے کیونکہ انہیں بہر حال ہماری تردید مقصود تھی۔ صرف یہی نہیں بلکہ اس سے پہلے آغاز بحث ہی میں ابن حجر نے محدث یعقوب بن شیبہ کا قول درج کیا ہے کہ

کان رحمه الله من اهل الدین والصلاح والخیر البارع وشدید التوقی۔

"علی بن عاصم رحمہ اللہ اہل تدین، صاحب خیر وصلاح اور نہایت محتاط راوی تھے۔"

اس کے بعد محدث وکیع کا قول دو مرتبہ منقول ہے کہ

ما زلنا نعرفه بالخیر۔

"ہمیں علی بن عاصم کے متعلق بھلائی ہی کا علم اور تجربہ ہوا ہے۔"

امام ذہلی کا قول بھی یہیں موجود ہے کہ میں نے امام احمد سے علی بن عاصم کے بارے میں گفتگو کی اور روایت میں اُن کی غلطی کا بھی ذکر کیا تو امام احمد نے فرمایا کہ غلطیاں تو حماد بن سلمہ سے بھی بہت سی روایات میں ہوتی ہیں مگر ان سے روایت کرنے میں حرج نہیں۔ صالح بن محمد فرماتے ہیں کہ علی جھوٹ نہیں بولتے لیکن سوءِ حفظ کی وجہ سے مغالطے میں پڑ کر الفاظ حدیث میں الٹ پھیر کر جاتے ہیں، لیکن ان کی ساری احادیث ٹھیک اور سچی ہیں۔

(سائر حدیثه صحیح مستقیم)۔

علی بن عاصم کے متعلق یہ جو کہا گیا ہے کہ وہ اپنی غلطیوں کا اعتراف نہیں کرتے، اس پر حافظ ابن حجر محدث العجلی کا قول نقل کرتے ہیں:

کان ثقة معروفا بالحدیث والناس یظلمونه فی احادیث یسألون ان یدعها فلم یفعل۔

"علی حدیث میں ثقہ اور معروف و مشہور تھے۔ لوگ چند احادیث کے معاملے میں ان پر ظلم کرتے ہیں۔ اُن سے اِن احادیث کے روایت نہ کرنے کا مطالبہ کیا گیا تھا مگر انہوں نے ایسا نہ کیا۔"

خطیب بغدادی نے تصریح کی ہے کہ وہ احادیث صرف چار ہیں جو کسی دوسرے سے مروی نہیں۔

تہذیب کے علاوہ عثمانی صاحب نے دوسرا حوالہ کتاب الجرح والتعدیل، ابن ابی حاتم، مجلد ثالث (قسم اول) کا دیا ہے۔ اس میں امام ابن حنبل کا قول موجود ہے کہ علی بن عاصم بھی دوسروں کے مانند انسان ہیں اور ان سے غلطی ہو جاتی ہے۔ مگر کیا حرج ہے، ان سے حدیث لکھی جائے اور جہاں غلطی ہو اسے چھوڑ دیا جائے،

قد اخطأ غیره۔

"ان کے علاوہ دوسرے بھی تو غلطی کرتے ہیں۔"

اب میں چاہتا ہوں کہ امام ذہبی کی کتاب میزان الاعتدال سے چند حوالے درج کر دوں۔ انہوں نے بھی یہ صراحت فرمائی ہے کہ ترمذی، ابن ماجہ، اور ابو داؤد نے اس راوی سے حدیث اخذ کی ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

کتب عنه من لا یوصف کثرة۔

"ان سے اتنے لوگوں نے حدیث لکھی ہے کہ انہیں بیان نہیں کیا جا سکتا۔"

ان کی مجلس میں تیس ہزار طالب علم حاضر رہتے تھے۔ پھر امام ذہبی نے لکھا ہے کہ ابن عدی علی بن عاصم سے دو روایات نقل کر کے کہتے ہیں کہ یہ دونوں باطل ہیں۔ اس پر امام ذہبی فرماتے ہیں

"حاشا وکلاّ۔ علی بن عاصم رحمہ اللہ ان روایات کے راوی نہیں ہیں۔ میرا قطعی فیصلہ ہے کہ انہوں نے یہ روایات بیان نہیں کیں۔ ابن عدی پر تعجب ہے کہ ان پر یہ بات کیسے مخفی رہ گئی کہ ان روایات کو ایک جھوٹے راوی (عبدالقدوس) نے گھڑ کر علی بن عاصم کی طرف منسوب کر دیا ہے۔" آخر میں امام ذہبی فرماتے ہیں کہ ابن عاصم ضعف کے باوجود

فی نفسہ صَدُوق۔

"روایت حدیث میں نہایت سچے"

تھے اور اپنے عہد میں بڑی دولت اور دبدبہ رکھتے تھے۔

یہ کچھ تفصیل جو میں نے علی بن عاصم کے متعلق کتب رجال سے نقل کی ہے کیا اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ وہ ائمہ جرح و تعدیل کے نزدیک "متروک" و "ناقابل استدلال" ہیں اور ان کے جھوٹ کی اطلاعات مسلسل وصول ہوتی رہتی تھیں جیسا کہ محمد تقی صاحب باور کرانا چاہتے ہیں؟ بلاشبہ اس راوی پر جرح بھی کی گئی ہے جسے انہوں نے نقل کر دیا ہے۔ لیکن جن لوگوں کے تعریفی خطوط کا تانتا عثمانی صاحب کے ہاں بندھا رہتا ہے، ان میں سے جو لوگ عربی جانتے ہیں اور کتب مذکورہ تک دسترس رکھتے ہیں، انہیں خود یہ کتابیں کھول کر دیکھنا چاہیے کہ جن راویوں کو مجروح قرار دیا جا رہا ہے، اُن کی توثیق و تعدیل میں کتنے اقوال موجود ہیں۔ رجال حدیث میں کتنے راوی ایسے ہیں جو ہر طرح کی جرح سے محفوظ ہیں؟ مثال کے طور پر قاضی شریک بن عبداللہ الکوفی کو فن رجال کے اکثر ماہرین نے کثیر الغلط اور ان کی احادیث کو غیر محفوظ قرار دیا ہے لیکن ان کی روایات کتب صحاح، حتّٰی کہ صحیح بخاری میں موجود ہیں۔ میزان الاعتدال رجال کی کتابوں میں سے ایک بنیادی کتاب ہے۔ جس شخص نے بھی اس کتاب، بالخصوص اس کے مقدمے کو بغور پڑھا ہے، وہ جانتا ہے کہ دراصل اس کتاب میں صرف اُن راویوں کا حال بیان کرنا مقصود ہے جو ضعفاء و مجروحین ہیں لیکن صحاح ستہ کا بھی شاید ہی کوئی راوی بچا ہو جو اس کتاب میں مذکور نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سب راویوں پر کسی نہ کسی نے ضرور جرح کی ہے، اور بیشتر ایسے ہیں جن کو رجال کے ماہرین میں سے کسی نہ کسی نے ضعیف کہہ دیا ہے۔ امام ذہبی صاحب میزان کی اپنی تصریح کے مطابق جن راویوں کی تجریح و تضعیف کی گئی ہے، ان میں خلق کثیر ثقہ راوی ہیں اور ان پر جرح

صرف اس لیے نقل کی گئی ہے کہ اس کے جواب میں توثیق نقل کر کے ان راویوں کا دفاع کیا جائے اور ان پر تنقید کو غیر مؤثر ثابت کیا جائے۔ اب محمد تقی صاحب اور ہمارے دوسرے ناقدین اگر چُن چُن کر بعض راویوں پر جرح ہی نقل کرنے پر اکتفا کر دیں تو اس سے بڑا کتمان حق کیا ہو سکتا ہے؟

بہر کیف علی بن عاصم اگرچہ معصوم ابن معصوم تو نہیں مگر وہ یقیناً ناقابلِ استناد و کذّاب بھی نہیں۔ روایت بیان کرنے میں اگر وہ غلطی کرتے ہیں تو اس کا اصل تعلق روایت حدیث سے ہے جہاں کبھی وہ الفاظ میں تقدیم و تاخیر کر دیتے ہوں گے۔ وہ کوئی حدیث یا تاریخی واقعہ گھڑ کر بیان نہیں کریں گے۔ زیادہ سے زیادہ جزئی تفصیل میں کوئی کمی بیشی ان سے ہو سکتی ہے، مثلاً وہ ان لوگوں کی تعداد بیان کرنے میں غلطی کر سکتے ہیں جن کے ہاتھ زیاد نے کٹوائے تھے (اور فی الواقع تعداد کی روایات بھی مختلف ہیں)۔ لیکن وہ یہ پورا قصہ خود تصنیف نہیں کر سکتے کہ چند افراد نے زیاد پر روڑے پھینکے اور اس نے مسجد کے دروازے بند کر کے جس شخص کو مجرم سمجھا، اس کا ہاتھ کاٹ دیا۔ میں کہتا ہوں کہ مان لیا علی بن عاصم یا علی بن محمد مدائنی (جنہیں عثمانی صاحب نے البلاغ اور اپنی کتاب میں بار بار محمد بن علی لکھا ہے)، یہ سب راوی جھوٹے اور مجروح ہیں، مگر زیاد کے ظلم و جور کو جن دوسرے مؤرخین و محدثین نے ایک ثابت شدہ حقیقت کے طور پر تسلیم کیا ہے کیا وہ سب بھی دروغ گو اور کذّاب ہیں؟ کیا زیاد کی عصمت ان سب سے عزیز تر ہے؟ اس کے جواب میں ہم سے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ امیر معاویہؓ کا گورنر تھا، اس لیے اُسے کچھ نہ کہو۔ مگر جن لوگوں نے زیاد کے مظالم کا کچا چٹھا بیان کیا ہے، کیا انہیں معلوم نہ تھا کہ یہ امیر معاویہ کا گورنر تھا اور ان کی گورنری ہی کے دوران میں اس نے یہ سارے کام کیے؟ بہت سے مؤرخین نے یہ لکھا ہے کہ اس شخص نے بصرہ کا گورنر بنتے ہی خطبۂ جمعہ بغیر ثناء و درود کے پڑھا جسے خطبۂ بتراء (دُم کٹا خطبہ) کا نام دیا گیا۔ اس خطبے میں لوگوں کی جان، مال اور آبرو پر دست درازی کی دھمکیاں دیں اور پھر انہیں عملی جامہ پہنایا۔

شاہ عبدالعزیز صاحب کا قول میں پہلے استلحاق کی بحث میں نقل کر چکا ہوں۔ وہ لکھتے ہیں: "اس زیاد نطفۂ ناتحقیق کی شرارت دیکھیے کہ معاویہؓ کی رفاقت میں پہلا فعل جو اس

سے سرزد ہوا، حضرت امیر کی اولاد کی عداوت تھی۔ اس کے بعد تحفۂ اثنا عشریہ (مترجم ص۴۸۳ تا ص۴۸۴) میں اس کی ظالمانہ حرکات کی داستان بیان کر کے آخر میں فرماتے ہیں: "حاصل کلام یہ کہ زیاد اور اس کی اولاد ناپاک خصوصاً عبیداللہ کی شرارت اور بد ذاتی جو حضرت امام حسینؓ کا قاتل ہے، تمام مسلمانوں کے حق میں عموماً اور خاندانِ حضرتِ امیر کی شان میں خصوصاً اس حد تک پہنچ چکی ہے کہ زبان قلم بیان سے عاجز ہے اور تھکی ہوئی ہے۔"

امام نسائیؒ اپنے سنن، کتاب الصلوٰۃ میں ایک باب کا عنوان تجویز فرماتے ہیں:

الصلوٰۃ مع ائمۃ الجور۔

"ظالم و غلط کار ائمہ کے ساتھ نماز ادا کرنا"

اس باب کے تحت روایت کرتے ہیں کہ زیاد نے نماز پڑھانے میں تاخیر کر دی۔ اس پر لوگوں میں زیاد کی حرکت پر چہ میگوئیاں ہوئیں اور وہاں یہ حدیث بیان کی گئی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ایسے حالات میں نماز اپنے وقت پر پڑھ لینی چاہیے۔ پھر ان حکمرانوں کے ساتھ مل کر دوبارہ بھی نماز ادا کر لینی چاہیے اور اس سے انکار نہیں کرنا چاہیے۔ امام ابوالحسن السندی نے اس مقام کی شرح کرتے ہوئے انکار نہ کرنے کی توجیہ خوفاً من الفتنہ بیان فرمائی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر تم کہو گے کہ میں نماز پڑھ چکا ہوں، اس لیے اب نہیں پڑھوں گا، تو بجائے اس کے کہ ظالم حکام اپنی غلطی کا احساس و اعتراف کریں، اُلٹا تمہیں انتشار و بغاوت کا مجرم قرار دیں گے۔ محدث ابن عساکر نے اپنی تاریخ دمشق میں زیاد کے حالات میں لکھا ہے کہ زیاد کی ہوائے نفس کا جو مسلمان بھی مخالف ہوتا تھا وہ اسے قتل کر دیتا تھا اور اس معاملے میں وہ حجاج سے بھی بڑھ کر قاتل تھا۔ اس نے حضرت ابو برزہ اسلمیؓ صحابی کو مجوسی (نخالہ) کہہ کر خطاب کیا تھا۔ امیر معاویہؓ نے زیاد کو حجاز کا بھی گورنر بنانا چاہا تو حضرت عبداللہؓ بن عمر نے اس کے لیے بد دعا کی اور ایک پھوڑے نے اس کی جان لے لی۔ اس پر حضرت ابن عمر نے کہا "اے سمیہ کے بیٹے، نہ دنیا تجھے ملی، نہ آخرت۔"

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر زیاد کے رویے میں کوئی چیز قابل اعتراض نہ تھی اور اس کے ظلم و ستم کے سارے تاریخی واقعات محض افسانے ہیں، تو پھر شاہ عبدالعزیز صاحب، ابن عساکر امام نسائی اور دوسرے علماء و محدثین آخر کس بنا پر اس کا شمار ائمہ جور میں کرتے ہیں اور کہتے ہیں

کہ اس کی شرارتوں کے بیان سے قلم عاجز و درماندہ ہے؟ اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ ان حضرات نے بغیر کسی ثبوت و بنیاد کے زیاد کو مجرم و متہم گردانا ہے۔

بُسر بن ابی ارطاۃ کے مظالم

بُسر بن ابی ارطاۃ کے مظالم کے متعلق جو کچھ مولانا مودودی بانئیں نے لکھا ہے، اس پر محمد تقی صاحب لکھتے ہیں کہ یہ حضرت معاویہؓ کے عہد خلافت کا نہیں، بلکہ مشاجرت کے زمانے کا قصہ ہے جب کہ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے لشکر باہم برسرپیکار تھے۔ یہ عجیب و غریب منطق ہے جس کا مختصر جواب میں پہلے دے چکا ہوں۔ امیر معاویہؓ جب خلیفہ نہ تھے تو انہوں نے خلیفۂ راشد کے مقابلے میں جو کچھ کیا اور جس طرح اپنے اعوان و انصار کے ذریعے سے ان علاقوں پر جو حضرت علیؓ کے زیر خلافت تھے، پیہم یلغار کی مہم جاری رکھی، ان ساری کارروائیوں کو آخر "مشاجرت" کے لفظ میں لپیٹ دینے سے ان میں کونسا حُسن و جواز پیدا ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس زمانے میں تو مقاتلہ و محاربہ کی یہ روش جو امیر معاویہؓ کی جانب سے عمل میں آئی، یہ اور بھی زیادہ غیر مستحسن و بے جواز قرار پاتی ہے۔ حضرت علیؓ کے یمن میں گورنر عبیداللہ بن عباس کے دو چھوٹے بچوں کے سنگدلانہ قتل کا واقعہ تقریباً تمام مؤرخین نے بیان کیا ہے۔ عجیب بات ہے کہ محمد تقی صاحب ابن کثیر کی طرف یہ بات منسوب کرتے ہیں کہ انہیں اس قصے کی صحت پر اعتراض ہے۔ حالانکہ ان بچوں (عبدالرحمٰن اور قُثم) کے قتل کا پورا واقعہ ابن کثیر نے الگ یوں بیان کیا ہے کہ بُسر جب یمن پہنچا تو وہاں عبیداللہ بن عباس حضرت علیؓ کا گورنر تھا جو خائف ہو کر بھاگ نکلا اور کوفے حضرت علیؓ کے پاس پہنچ گیا اور اپنی جگہ عبداللہ الحادی کو جانشین بنا گیا۔ بُسر نے یمن میں داخل ہو کر اس قائم مقام گورنر اور اس کے بیٹے کو قتل کر دیا اور پھر عبیداللہ بن عباس کے دو چھوٹے معصوم بچوں کو بھی قتل کر دیا۔ اس کے بعد ابن کثیر لکھتے ہیں:

ویقال ان بُسرًا قتل خلقًا من شیعة علی فی مسیرہ هذا
وهذا الخبر مشهور عند اصحاب المغازی والسیر وفی صحته
عندی نظر۔

"اور کہا جاتا ہے کہ بُسر جب یمن جا رہا تھا تو اس سفر کے دوران میں بھی اس نے حضرت علی کے ساتھیوں میں سے خلق کثیر کو قتل کیا۔ یہ خبر اصحاب مغازی و سیر کے نزدیک مشہور ہے اور اس کی صحت میرے نزدیک محلِ نظر ہے۔"

عبارت سے یہ بات واضح ہے کہ ابن کثیر کو جو بات محلِ نظر معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ یمن میں داخلے سے پہلے راستے ہی میں بُسر حضرت علیؓ کے ہمنواؤں کو قتل کرتے چلے گئے ہیں۔ لیکن ابن کثیر جب خود کہہ رہے ہیں کہ اہلِ سیر و مغازی کے ہاں یہ بات بھی مسلّم ہے اور ساری تاریخیں یہ بیان کرتی ہیں کہ جس شخص پر بھی حضرت علیؓ کا ساتھ دینے اور حامی ہونے کا شبہ ہوتا تھا بُسر اُسے بے دریغ تہِ تیغ کر دیتا تھا، تو محض ابن کثیر کے اظہارِ شک سے ان سارے واقعات کی صحت کیسے مشکوک ہو سکتی ہے؟ یہ واقعات البدایہ کی جلد ۲ میں مذکور نہیں جیسا کہ عثمانی صاحب کی کتاب کے صفحہ ۱۸۹ پر درج ہے، بلکہ یہ تفصیل البدایہ کی جلد ۷ صفحہ ۳۲۲ - ۳۲۳ پر مذکور ہے۔ جو شخص چاہے خود پڑھ کر دیکھ سکتا ہے۔

عثمانی صاحب نے ابن خلدون کے حوالے سے یہ بھی لکھا ہے کہ جب امیر معاویہؓ کو بُسر کی زیادتیوں کا علم ہوا تو آپ نے اُسے معزول کر دیا۔ یہ ایک دلچسپ تضاد ہے کہ ایک طرف تو یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے کہ بُسر کا دامن ان زیادتیوں سے پاک ہے جو مؤرخ بیان کرتے ہیں اور دوسری طرف یہ بتایا جاتا ہے کہ انہی زیادتیوں کی وجہ سے اسے معزول کر دیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان مظالم کی تلافی کی صحیح صورت تو یہ تھی کہ ظالم کو سزا دی جاتی یا کم از کم اُس کے سپرد آئندہ کوئی ایسا ذمہ داری کا کام نہ کیا جاتا۔ لیکن ایک شخص کو ایک جگہ سے ہٹا کر دوسری جگہ تعینات کرنے کا نام معزولی نہیں ہے۔ جیسا کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں نہ صرف حضرت علیؓ کے عہدِ خلافت بلکہ حضرت حسنؓ سے مصالحت اور امیر معاویہؓ کی خلافت کے وقت بھی اہم عہدے بُسر کے سپرد تھے۔ بصرے میں اس نے خطبوں میں حضرت علیؓ پر سب و شتم کیا اور تقریباً ۵۰ھ تک وہ امیر معاویہؓ کی سلطنت کا ایک ستون بنا رہا۔

یہاں پھر محمد تقی صاحب لکھتے ہیں کہ یمن میں بُسر کے مظالم کا راوی موسیٰ بن عبیدہ ہے

جس کے بارے میں کتاب الجرح والتعدیل میں ابو حاتم رازی امام احمد کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک موسیٰ بن عبیدہ سے روایت کرنا حلال نہیں۔ اب جس مقام سے یہ قول نقل کیا گیا ہے، وہیں یہ بھی تصریح ہے کہ اسی راوی سے امام سفیان ثوری، شعبہ اور وکیع نے روایت کی ہے اور یہ تینوں بلند پایہ محدث ہیں۔ پھر امام ذہبی نے میزان الاعتدال میں اور ابن حجر نے تقریب اور تہذیب میں تصریح کی ہے کہ اس راوی سے امام ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث اخذ کی ہے۔ تہذیب میں سفیان ثوری وغیرہ کے علاوہ ابن مبارک کا نام بھی ان محدثین میں درج ہے جنہوں نے اس راوی سے روایت کی ہے۔ اس لیے علی الاطلاق یہ بات صحیح نہیں ہے کہ اس راوی سے روایت کسی محدث کے نزدیک حلال نہیں، ورنہ یہ تسلیم کرنا ہوگا سب مذکورہ بالا محدثین جنہوں نے اس راوی سے حدیث لی ہے انہوں نے ارتکابِ حرام کیا ہے۔ امام احمد کی رائے بلاشبہ اس راوی کے متعلق سخت تھی لیکن اس کی تفصیل تہذیب التہذیب میں موجود ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں:

اما موسیٰ فلم یکن بہ باس ولکنہ حدث باحادیث منکرۃ واما اذا جاء الحلال والحرام اردنا قوماً ھکذا وضم علی یدایہ۔

"جہاں تک موسیٰ بن عبیدہ کا تعلق ہے اس میں کوئی خرابی نہیں لیکن اس نے بعض منکر احادیث بیان کی ہیں اور جب حلال وحرام کا معاملہ آتا ہے تو ہم محدثین کے ایسے گروہ سے رجوع کرتے ہیں اور انہوں نے مٹھیاں بھینچ کر دکھائیں"۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد کو اس راوی سے صرف حدیث اور وہ بھی احکامی احادیث لینے میں تامل ہے کیونکہ اس کے لیے نہایت قوی حافظے کی ضرورت ہے۔ امام احمد کے قول کا تعلق تاریخی روایات سے نہیں جو یہاں زیر بحث ہیں۔ باقی رہے دوسرے ائمہ حدیث تو انہوں نے اس راوی سے حدیث بھی لی ہے۔

حضرت عمارؓ کا قطع رأس

حضرت عمارؓ کا سر جنگ صفین میں جس طرح کاٹ کر حضرت معاویہؓ کے سامنے لایا

گیا تھا، اسے محمد تقی صاحب نے "بالکل اسی قسم کا ایک واقعہ" ثابت کرنے کی کوشش کی تھی جس طرح حضرت علیؓ کے سامنے حضرت زبیرؓ کا سر لایا گیا تھا۔ میں نے اس کے جواب میں دونوں واقعات کے متعدد پہلوؤں میں بیّن فرق کی نشان دہی کی تھی اور ثابت کیا تھا کہ حضرت علیؓ نے تو قاتل زبیر کو جہنم کی وعید سنائی تھی مگر حضرت معاویہؓ نے قاتل عمار کو کوئی سرزنش کرنے کے بجائے الٹا حضرت عبداللہ بن عمروؓ کو ٹوکا تھا جو قاتلین عمار کو تنبیہ کر رہے تھے۔ مولانا عثمانی صاحب کی جرأت کا یہ عالم ہے کہ وہ پھر یہ کہہ رہے ہیں کہ سر کاٹ کر ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے کی شرعی حیثیت یہ ہے کہ یہ ایک "مجتہد فیہ مسئلہ" ہے۔ اس کے ثبوت میں وہ المبسوط للسرخسی کی ایک عبارت کے نقطۂ اتنے ٹکڑے پر انحصار کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود ابوجہل کا سر کاٹ کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے تھے تو آپ نے اس پر اعتراض نہیں فرمایا، اس لیے حنفیہ میں سے بعض متاخرین نے سر کاٹنے کو جائز قرار دیا ہے۔

قتل ابی جہل کے متعلق صحیح ترین روایات جو بخاری، کتاب المغازی اور دوسری صحاح میں وارد ہیں، ان سے یہ معلوم ہوتا ہے حضرت معاذ و معوّذ دو بھائیوں نے اسے قتل کیا تھا اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود نے جان کنی کے عالم میں ابوجہل کی ڈاڑھی پکڑ کر کہا تھا کہ کیا تو ہی ابوجہل ہے؟ بعض روایات میں مزید اتنا ذکر ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے ابوجہل کا سر بھی جدا کر دیا مگر سر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لائے جانے کا ذکر میری نظر سے نہیں گزرا۔ تاہم اگر یہ صحیح ہو تو ایک کافر اور بدترین عدو اسلام کے سر کا آنحضورؐ کی خدمت میں پیش کیا جانا اور ایک ایسے سابق الاسلام صحابی کا سر کاٹنا جس نے اور جس کے والدین نے اسی دشمن اسلام کے ہاتھوں انتہائی دردناک اذیتیں برداشت کیں اور جنہیں آنحضورؐ نے بشارت دی تھی کہ وہ ایک باغی گروہ کے ہاتھوں شہید ہوں گے ——— ایسے صحابی کا سر کاٹ کر اسی گروہ کے سپہ سالار کے سامنے ایک ٹرافی کے طور پر پیش کرنا ——— کیا ان دونوں واقعات کو ایک دوسرے پر قیاس کیا جا سکتا ہے اور ایک سے دوسرے کا جواز پیدا کیا جا سکتا ہے؟ پھر امام سرخسی خود فرما رہے ہیں کہ میں اس بات کو مکروہ سمجھتا ہوں کہ باغیوں کے سر اتار

کرانہیں گشت کرایا جائے کیونکہ یہ مُثلہ ہے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کلکھنے کتے کا بھی مُثلہ کرنے سے منع فرمایا ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ متقدمین فقہاء جب مکروہ کا لفظ مطلقاً استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد حرمت یا کراہت تحریمی ہوتی ہے اور وہ قولی حدیث کو فعلی حدیث پر مقدم سمجھتے ہیں۔

اس کے بعد امام سرخسی فرماتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے اپنی جنگوں میں ایسی کارروائی نہیں کی اور حضرت علیؓ ہی اس معاملے میں لائقِ اتباع ہیں۔ امام سرخسی اسی مقام (المبسوط جلد ۱۰ صفحہ ۱۳۱) پر یہ بھی لکھتے ہیں کہ ایک عیسائی پادری کا سر حضرت ابوبکرؓ کے پاس بھیجا گیا تو آپ نے اس کی مذمت کی اور فرمایا کہ یہ کفارِ فارس و روم کا طریقہ ہے۔ ہمارے سامنے اس کے قتل کی خبر کافی تھی۔ مبسوط کی ان ساری تصریحات کو چھوڑ کر عثمانی صاحب کسی نامعلوم الاسم متاخر فقیہ کے قول کا سہارا لیتے ہیں کہ "یہ عمل جائز ہے اگر اس سے باغیوں کی شوکت ٹوٹتی ہو یا اہلِ عدل کو دلی طمانیت حاصل ہوتی ہو" قطع نظر اس سے کہ یہ قول مرجوح و مردود ہے، میں سمجھتا ہوں کہ اسے نقل کرنے سے پہلے مولانا محمد تقی صاحب ایم۔ اے، ایل، ایل، بی نے غالباً کچھ غور و فکر سے کام نہیں لیا۔ وہ ذرا اس عبارت کو دوبارہ پڑھیں کہ اس قول کی رو سے بھی صرف "اہلِ عدل" کے لیے یہ گنجائش پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اگر "اہلِ بغی" میں سے کسی کا سر کاٹے بغیر "اہلِ عدل" کو طمانیت قلب حاصل نہ ہو، تو وہ ایسا کر سکتے ہیں۔ عثمانی صاحب سے شاید یہ بات مخفی نہ ہو کہ محدثین و فقہاء کی اصطلاح کے مطابق مسلمانوں کے خلیفۂ برحق اور اس کے ساتھیوں کو "اہلِ عدل" اور ان سے لڑنے والوں کو "اہلِ بغی" کہا جاتا ہے۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ حضرت عمارؓ حضرت علیؓ کے ساتھی تھے اور جو لوگ سر کاٹ کر امیر معاویہؓ سے تحسین و آفرین کے طالب تھے وہ باغی اور امیر معاویہؓ کے ساتھی تھے۔ اب کیا عثمانی صاحب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حضرت علیؓ اور ان کے حامی حضرت عمارؓ اور دوسرے لوگ تو سب "باغی" تھے اور امیر معاویہؓ اور ان کے ساتھی سب "اہلِ عدل" تھے جن کے دل کی تسکین اسی طرح ممکن تھی کہ حضرت علیؓ اور ان کے طرفداروں کے سر کاٹ کاٹ کر امیر معاویہؓ کی خدمت میں پیش کیے جائیں، اور امیر معاویہؓ کی تسکینِ قلب فراہم کرنے کا یہ طریقہ حنفیہ کے بعض المتاخرین کے نزدیک جائز تھا! فافہم وتدبر!

جو آدمی حضرت عمارؓ کا سر امیر معاویہؓ کے پاس لائے تھے، ان کے متعلق اگرچہ

عثمانی صاحب نے بالآخر یہ تسلیم کر لیا ہے کہ "ان لوگوں کو حضرت معاویہؓ کا تنبیہ کرنا روایات سے ثابت نہیں ہے" لیکن اس کے باوجود ان کا کہنا یہ ہے کہ "اس پر یہ عمارت کھڑی نہیں کی جا سکتی کہ حضرت معاویہؓ کے عہد میں قانون کی بالاتری کا خاتمہ ہو گیا تھا"۔ اس کے جواب میں میری گذارش ہے کہ ایک فرمانروا کے عہد میں یا اس کی قیادت میں ماتحت افراد جو کارروائی کرتے ہیں، اگرچہ وہ افراد خود بھی اپنے اعمال کے ذمہ دار ہوتے ہیں لیکن خلیفہ و قائد اگر ان کی راہ میں حائل نہ ہو، تو وہ ان کے افعال کی ذمہ داری سے یکسر بے تعلق قرار نہیں دیا جاتا۔ اس طرح کے واقعات پر بحث کے دوران میں فرمانروا کا نام ناگزیر طور پر بیچ میں آجاتا ہے۔ یہاں میں اس کی ایک مثال پیش کرتا ہوں۔ مولانا عبدالسلام ندوی نے ایک کتاب "سیرۃ عمر بن عبدالعزیزؒ" کے نام سے لکھی ہے۔ اس کتاب کے ایک باب کا عنوان "اقامت عدل" ہے۔ عہد بنی امیہ میں رعایا کے حقوق جس طرح غصب ہوئے، ان کا حال بیان کرتے ہوئے اس باب میں مصنف لکھتے ہیں:

> "خاندانِ نبوت کے حقوق کی پامالی کا آغاز حضرت معاویہؓ ہی کے زمانے میں ہو چکا تھا۔ چنانچہ فدک جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خالصہ تھا، اور جس سے آپ بنو ہاشم کی اعانت کرتے تھے، اس کو انہوں نے مروان کی جاگیر میں دے دیا تھا۔"

سُنن ابی داؤد، کتاب الخراج اور بعض دوسری کتابوں میں یہی واقعہ یوں بیان ہوا ہے کہ مروان نے فدک کو اپنی جاگیر بنا لیا تھا۔ لیکن مولانا عبدالسلام صاحب اسے یوں بیان کرتے ہیں کہ امیر معاویہؓ نے اسے مروان کی جاگیر میں دے دیا تھا۔ حقیقت میں ان دونوں باتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مروان مدینے میں امیر معاویہؓ کا گورنر تھا اور اس نے فدک کو ذاتی جاگیر بنانے کی جو کارروائی کی تھی، اس کا اخفا امیر معاویہؓ سے ممکن نہ تھا۔ اس لیے یہ کہنا بھی غلط نہیں ہے کہ ایسا ان کی رضا و ایما سے ہوا۔ یہاں ایک خاص بات جس کا اظہار میں ضروری سمجھتا ہوں وہ یہ ہے کہ جس کتاب کے صفحہ ۲۰۳ سے میں نے یہ اقتباس دیا ہے وہ دارالاشاعت، مولوی مسافر خانہ، کراچی نے چھاپی ہے۔ یہ دارالاشاعت جناب محمد تقی صاحب

کے بھائی جناب محمد رضی صاحب کا ہے اب اس کتاب کے دو اور اقتباس ملاحظہ ہوں:

"خلفائے بنو امیہ نے مذہب کے متعلق سب سے بڑی بدعت جو ایجاد کی وہ یہ تھی کہ حضرت علیؓ پر علانیہ خطبے میں لعن طعن کرتے تھے اور چونکہ لوگ اس کا سننا گوارا نہیں کرتے تھے اور خطبہ سننے سے پہلے ہی اٹھ جایا کرتے تھے، اس لیے امیر معاویہؓ نے نماز عیدین سے پہلے ہی خطبہ پڑھنا شروع کیا جو دوسری بدعت تھی۔ لیکن حضرت عمر بن عبدالعزیز نے تمام گورنروں کے نام فرمان جاری کیا اور خطبے میں حضرت علیؓ کے متعلق جو نا ملائم الفاظ شامل کر دیئے گئے تھے ان کو نکلوا دیا اور ان کی جگہ قرآن مجید کی یہ آیت (اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ .....) داخل کر دی جو آج تک برابر پڑھی جاتی ہے۔"
(صفحہ ۱۴۰)

"یہ انقلاب حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز کے دور خلافت میں سب سے نمایاں نظر آتا ہے کہ انہوں نے تخت حکومت پر متمکن ہوتے ہی ان تمام مفاسد کی اصلاح کرنی چاہی جن کا مادہ حضرت امیر معاویہؓ کے زمانہ ہی سے روز بروز پختہ ہوتا جاتا تھا۔ صفحہ ۱۸۵"

یہ کتاب جو ایک مستند ندوی عالم نے لکھی ہے اور جسے محمد تقی صاحبؒ کے اپنے بھائی نے شائع کیا ہے اس میں واضح طور پر یہ درج ہے کہ امیر معاویہؓ ہی کے زمانے میں خاندان نبوت کے حقوق کی پامالی کا آغاز ہو چکا تھا، امیر معاویہؓ ہی نے سب سے بڑی بدعت ایجاد کی کہ حضرت علیؓ پر خطبوں میں لعن طعن کرتے تھے اور حضرت عمر بن عبدالعزیز نے حکومت پر متمکن ہوتے ہی ان تمام مفاسد کی اصلاح کی جو حضرت معاویہؓ کے زمانہ ہی سے پختہ ہو رہے تھے۔ کیا مولانا مودودی نے یا میں نے ان باتوں سے مختلف یا سخت تر کوئی بات کہی ہے؟ پھر کیا وجہ ہے کہ محمد تقی صاحب اپنے گھر کی خبر نہیں لیتے اور مولانا مودودی کے خلاف یہ ہولناک الزام بیباکی سے عائد کر رہے ہیں کہ "ان کا قلم حجاج کی تلوار کی طرح اسلام کے ستونوں کو بھی اپنا ہدف بنا لیتا ہے۔" اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ۔

عمرو بن الحمق کا قطعِ راس

عمرو بن الحمق کے سر کاٹنے کا جو واقعہ خلافت و ملوکیت میں بیان کیا گیا ہے، اس کی تائید میں البدایہ اور تہذیب التہذیب کا حوالہ میں نے دے دیا ہے۔ اس کے جواب میں عثمانی صاحب فقط امیر معاویہؓ کے اس قول پر انحصار کرتے ہیں جو طبری نے نقل کیا ہے کہ "ہم عمرو بن الحمق پر زیادتی کرنا نہیں چاہتے" لیکن یہ ایک مجمل قول ہے اور لازماً اس کا متضمن نہیں ہے کہ جس نے حضرت معاویہؓ کا یہ قول سن لیا ہوگا، وہ سر کاٹنے سے باز رہا ہوگا۔ قطعِ راس کا یہ واقعہ متعدد دوسرے محدثین و مؤرخین نے بیان کیا ہے۔ مثال کے طور پر حافظ جلال الدین سیوطی اپنی کتاب الخصائص الکبریٰ (الجزء الثانی، ص۵۰۱، دارالکتب الحدیثہ، مطبعۃ المدنی) باب اخبارہ صلی اللہ علیہ وسلم بقتل عمرو بن الحمق کے تحت یہ روایت ابن عساکر کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ "رفاعہ بن شداد البجلی راوی ہیں کہ جب امیر معاویہؓ نے عمرو بن الحمق کو طلب کیا تو میں اس کے ساتھ نکلا۔ وہ کہنے لگا کہ یہ لوگ مجھے قتل کر دیں گے۔ مجھے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی تھی کہ جن و انس میرے خون میں شریک ہوں گے۔ رفاعہ کہتے ہیں کہ ابھی یہ بات ہو ہی رہی تھی کہ میں نے سواروں کو آتے ہوئے دیکھا، تو میں نے الوداع کہی۔ اسی وقت ایک سانپ نکلا جس نے عمرو کو ڈس لیا۔ ادھر وہ سوار بھی آ گئے اور انہوں نے اس کا سر قطع کر دیا اور یہ پہلا سر ہے جو اسلام میں ہدیۃً ارسال کیا گیا۔" ڈاکٹر محمد خلیل ہراس جو جامع ازہر میں اصول الدین کے مدرس ہیں اور جنہوں نے اس کتاب کو تحقیق و تحشیہ کے ساتھ شائع کرایا ہے، وہ حاشیے پر ابن قتیبہ کی کتاب المعارف سے یہ عبارت نقل کرتے ہیں:

> "عمرو بن الحمق رضی اللہ عنہ قبیلہ خزاعہ میں سے تھے۔ حجۃ الوداع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کی، آنحضورؐ کی صحبت اختیار کی اور حدیث روایت کی۔ وہ حضرت عثمانؓ پر حملہ کرنے والوں میں شامل تھے۔ وہ حضرت علیؓ کے ساتھ لڑائیوں میں مددگار رہے اور حجر بن عدی کے بھی معاون تھے۔ پھر

موصل بھاگ گئے اور ایک غار میں انہیں ایک سانپ نے ڈس لیا۔ موصل کے گورنر نے جب طلب میں آدمی بھیجے تو اسے مردہ پایا۔ گورنر نے اس کا سر کاٹ کر زیاد کے پاس بھیجا، زیاد نے اسے امیر معاویہؓ کے پاس بھیج دیا اور یہ پہلا سر ہے جو اسلام میں ایک شہر سے دوسرے شہر تک گشت کرایا گیا۔ (وھو اول رأس فی الاسلام حمل من بلد الی بلد)۔

بہر حال یہ ایک حقیقت ہے کہ یہ سر شہر بشہر گھمایا گیا حتیٰ کہ بالآخر اسے امیر معاویہؓ تک پہنچایا گیا اور امیر معاویہؓ نے اس پر کوئی نکیر نہ فرمائی۔ عمرو بن الحمق نے صحابی ہونے کے باوجود بلاشبہ گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کیا کہ خلیفۂ راشد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر ظالمانہ وقاتلانہ حملہ کیا، لیکن اس کا سر کاٹ کر گشت کرانا اور پھر اس سر کو مقتول و مقطوع کی بیوہ کی گود میں لا ڈالنا یہ بھی کوئی پسندیدہ فعل نہ تھا جسے اسلام نے روا رکھا ہو۔

زیاد اور بُسر کے مظالم کا مزید ثبوت

سخت تعجب اور حیرت ہے کہ زیاد اور بُسر کی جفا کاریاں بعض لوگوں کو محض اس وجہ سے نظر نہیں آتیں کہ یہ امیر معاویہؓ کے گورنر تھے۔ زیاد کو مورخین نے حجاج سے بھی زیادہ سفاک قرار دیا ہے جیسا کہ بیان ہو چکا حالانکہ حجاج نے لاکھوں کو قتل کیا تھا۔ امام ذہبی سیر النبلاء میں زیاد بن ابیہ کے حالات میں لکھتے ہیں:

کان زیاد افتک من الحجاج لمن یخالف ھواہ۔

"زیاد اس شخص کے لیے حجاج سے بھی زیادہ خونخوار تھا جو اس کی ہوائے نفس کا مخالف ہوتا" (اعلام النبلاء، جلد ۳، صفحہ ۴۹۶)

بُسر کے متعلق اسی کتاب کے صفحہ ۴۰۹ پر امام ذہبی فرماتے ہیں:

ولی الحجاز والیمن لمعاویۃ وفعل قبائح۔ قال احمد وبن معین لم یسمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد سبی مسلمات بالیمن فاقمن بالبیع۔

"بُسر معاویہؓ کی طرف سے حجاز و یمن کا والی بنا اور افعال قبیحہ کا مرتکب ہوا۔

احمد بن حنبل اور ابن معین فرماتے ہیں کہ بسر نے نبی صلی اللہ علیہ سے کچھ نہیں سنا۔ اس نے یمن میں مسلمان عورتوں کو لونڈیاں بنایا جنہیں برسرِ عام فروخت کیا گیا ؎

مسلم خواتین کو لونڈی بنانے کے متعلق یہ دوسرے کے بعد تیسرا حوالہ ہے جو پیش کر دیا گیا۔ اب کیا محمد تقی صاحب پھر ھل من مزید کہہ کر اور حوالوں کا مطالبہ کریں گے؟

باب ہشتم

حضرت حجرؓ بن عدی کا قتل

حضرت حجرؓ بن عدی کا قتل

(۱)

اسلام کا قانونِ بغاوت

حضرت حجرؓ بن عدی کے قتل کی جو رُوداد مولانا مودودی نے "خلافت و ملوکیت" میں بیان کی ہے وہ کتاب کے دو صفحات پر مشتمل ہے اور اس کا بیشتر حصہ محمد تقی صاحب نے اپنی کتاب میں نقل کر دیا ہے۔ "خلافت و ملوکیت" میں یہ واقعہ "آزادیٔ اظہار رائے کا خاتمہ" کے زیرِ عنوان تحریر کیا گیا ہے۔ عثمانی صاحب نے اس واقعۂ قتل پر تیس صفحوں کا ایک جوابی تبصرہ سپردِ قلم کیا گیا ہے، جس کا لُبِّ لباب یہ ہے کہ حضرت حجرؓ بن عدی اور کچھ دوسرے "فتنہ پرداز" امّتِ مسلمہ میں انتشار برپا کرنا چاہتے تھے، امیر معاویہؓ کے گورنروں اور پولیس سپرنٹنڈنٹ کو گالیاں دیتے اور ان پر پتھر پھینکتے تھے، اجگ کرتے تھے۔ غرض یہ کہ اسلامی حکومت کے خلاف جُرمِ بغاوت کے مرتکب تھے اور "ظاہر ہے کہ بغاوت کی سزا موت ہے۔" یہ واقعہ تاریخ میں جن تفصیلات کے ساتھ مروی ہے، ان کی موجودگی میں جناب محمد تقی صاحب عثمانی کے لیے واقعۂ قتل کا انکار تو ممکن نہ تھا۔ مگر میری معلومات کے مطابق عثمانی صاحب غالباً پہلے شخص ہیں جنہوں نے اپنے زعم میں حضرت حجرؓ بن عدی کو ارتکابِ بغاوت کی بنا پر مُباح الدم اور واجب القتل ثابت کرنے میں اپنا پورا زور لگا دیا ہے۔ اس لیے اب یہ ناگزیر ہو گیا ہے کہ پہلے میں اسلام کا قانونِ بغاوت اور اس کے بنیادی اصول پیش کروں اور پھر عثمانی صاحب سے سوال کروں کہ اگر یہ اصول صحیح ہیں تو ان کی روشنی میں حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کا خون بہانا کس حد تک روا اور حق بجانب تھا؟

قرآنی آیات اور اُن کی تفسیر

اس مسئلے میں ہم سب سے پہلے کتاب اللہ سے رجوع کرتے ہیں۔ قرآن مجید میں دو آیتیں

ایسی ہیں جو محاربہ و بغاوت کے جرائم سے براہِ راست تعلق رکھتی ہیں پہلی المائدہ، آیت ۳۳، دوسری الحجرات، آیت ۹۔ پہلی آیت کا ترجمہ درج ذیل ہے:

"سزا اُن لوگوں کی جو لڑائی کرتے ہیں اللہ اور اس کے رسول سے اور دوڑ دھوپ کرتے ہیں زمین میں بغرض فساد، یہ ہے کہ وہ قتل کیے جائیں یا سولی چڑھائے جائیں یا کاٹے جائیں ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمت سے یا زمین سے نکال دیئے جائیں۔ یہ اُن کے لیے رسوائی ہے دنیا میں اور اُن کے لیے ہے آخرت میں بڑا عذاب"۔

اس آیت میں جس جرم کو "اللہ اور اس کے رسول سے محاربہ اور فساد فی الارض" سے تعبیر کیا گیا ہے، اس جرم کی جو تفسیر مفسرین اور ائمہ مجتہدین نے کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد لوٹ مار، قتل و غارت، رہزنی و ڈکیتی اور اس طرح کی دوسری مفسدانہ تخریبی کارروائیاں ہیں جن کے نتیجے میں کسی مقام یا علاقے کا امن و امان تہ و بالا اور نظم و نسق درہم برہم ہو جائے۔ جمہور فقہاء و محدثین کا مسلک یہ ہے کہ اس جرم میں قتل کی سزا صرف اُس حالت میں دی جا سکتی ہے جب کہ مجرم خود قتل کا مرتکب ہوا ہو۔ اس سے کمتر درجے کے جرائم میں ایسے قتل یا صلیب کی سزا نہیں دی جا سکتی۔ اس آیت کی جو تشریح امام ابن جریرؒ نے کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ محاربین سے مراد ایسے چور اور ڈاکو ہیں جو مسلح ہو کر مسلمان بستیوں میں دہشت پھیلائیں اور علانیہ بزورِ شمشیر جان و مال پر دست درازی کریں۔ پھر لکھتے ہیں کہ

فان قتلوا قُتِلوا و ان لم یقتلوا و اخذوا المال قطعوا من خلاف۔

"اگر یہ مجرم قتل کے مرتکب ہوئے ہوں تو انہیں قتل کیا جائے گا اور اگر یہ قتل کے مجرم نہ ہوں، صرف مال لوٹا ہو تو ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹے جائیں گے۔"

مزید فرماتے ہیں:

اذا حارب فقتل فعلیه القتل و اذا حارب واخذ ولم یقتل فعلیه قطع الید۔

"اگر وہ محاربہ کرے اور قتل کرے تو اس کے لیے قتل کی سزا ہے اور اگر وہ

محاربہ کرے اور ایسی حالت میں گرفتار ہو جائے کہ اس نے قتل نہ کیا ہو تو اس کی سزا قطع ید ہے۔"

اسی مفہوم کے متعدد اقوال نقل کیے گئے ہیں جن کا مدعا یہی ہے کہ جو مجرم قاتل نہ ہو، اُسے قتل نہیں کیا جا سکتا۔ اس قول کے حق میں ابن جریر یہ حدیث بھی نقل فرماتے ہیں کہ

لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدیٰ ثلاث خلال ......

"ایک مسلمان کا خون بہانا صرف تین حالتوں میں حلال ہو سکتا ہے، وہ قتل کرے تو اسے قتل کیا جائے گا، شادی کے بعد زنا کرے تو رجم کیا جائے گا اور اسلام کے بعد مرتد ہو تو قتل ہو گا۔"

پھر لکھتے ہیں کہ ارتکاب قتل کے بغیر محض بد امنی اور آمد و رفت کو پر خطر بنانے پر کسی کو قتل کر دینا یہ تقدم علی اللہ و رسول ہے اور ایسی بات ہے جس کا کوئی ذی علم قائل نہیں ہے۔

اس کے بعد ابن جریرؒ نے چند ایسے اقوال بھی نقل کیے ہیں کہ بعض کی رائے کے مطابق امام وقت کو یہ اختیار ہے کہ وہ محاربین کو آیت مذکورہ میں بیان کردہ سزاؤں میں سے جو سزا بھی چاہے دے سکتا ہے، قطع نظر اس کے کہ انہوں نے قتلِ نفس کا ارتکاب کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ لیکن ابن جریرؒ نے نہایت مدلل طریق پر اس رائے کا ابطال کیا ہے اور لکھا ہے کہ صحیح تاویل یہی ہے کہ عقوبت استحقاقِ جرم کے مطابق ہو گی اور قتل کی سزا صرف اُس محارب کو دی جائے گی جس نے محاربہ کے دوران میں قتل کا جرم کیا ہو۔

تقریباً یہی بات علامہ نظام الدین النیسا پوری نے اپنی تفسیر غرائب القرآن میں درج فرمائی ہے۔ ان کی تحقیق بھی یہی ہے کہ آیت میں بیان کی ہوئی ہر سزا ہر محارب کو نہیں دی جا سکتی۔ فرماتے ہیں

ھذا المحارب اذا لم یقتل و لم یأخذ المال فقد ھم بالمعصیة و لم یفعل و ھذا لا یوجب القتل۔

"اس محارب نے جب قتل نہیں کیا اور نہ مال چھینا، تو اس نے صرف ارادہ معصیت کیا تھا، اس کا ارتکاب نہیں کیا تھا، اور اس لئے اس کا قتل واجب نہیں ہوتا۔"

امام ابوبکر الجصّاص نے "احکام القرآن" میں اس آیت کی جو تشریح کی ہے وہ بھی یہی ہے کہ جو شخص محاربہ میں قتل کا ارتکاب کرے، قتل کی سزا اُسی کو دی جا سکتی ہے۔ ان کے نزدیک بھی آیت میں بیان شدہ سزاؤں میں ایک ترتیب ملحوظ رکھی گئی ہے۔ یعنی جیسا جرم ہوگا، ویسی ہی سزا ہوگی۔ قتل کی سزا قتل ہوگی، سلبِ مال کی سزا قطع ید اور قطع رِجل ہوگی۔ الجصّاص نے بھی اپنے استدلال کے حق میں اُس حدیث کو پیش کیا ہے جس میں صرف تین وجوہ کی بنا پر مسلمان کا خون حلال کیا گیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تین صورتوں کے ماسوا قتل مسلم کی نفی فرمادی ہے:

فانتفی بذٰلک قتل من لم یقتل من قطاع الطریق۔

"اس بنا پر جس رہزن نے کسی کو قتل نہ کیا ہو، اس کا قتل ممنوع ہوگیا۔"

جس حدیث کا حوالہ ابن جریر اور ابوبکر جصّاص نے دیا ہے وہ بخاری، کتاب الدیات میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: لایحل دم امرئ مسلم یشھد ان لا الٰہ الا اللہ و انی رسول اللہ الا باحدی ثلاث، النفس بالنفس والثیب الزانی والمفارق لدینہ التارک للجماعۃ۔ اس حدیث کی تشریح میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ تارک جماعت کے تحت باغی بھی آسکتا ہے مگر اس کا قتل صرف اُس صورت میں جائز ہوگا جب کہ اپنا دفاع کرتے ہوئے ہم اُسے قتل کریں (لایحل قتلہ الا مدافعۃ)۔ آیت محاربہ کا مفہوم بھی ابن حجر کے نزدیک یہی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ محاربہ کی زیادہ سے زیادہ سزا یہ ہے کہ

ان قتل قتل وحکم الآیۃ فی الباغی ان یقاتل لا ان یقصد الی قتلہ۔

"محارب اگر قتل کرے گا تو قتل کیا جائے گا اور سورۂ حجرات والی آیت جو باغیوں کے بارے میں ہے، اس میں فقط باغی سے لڑنے کا حکم دیا گیا ہے، یہ نہیں کہ اس کے قتل کا قصد کیا جائے۔"

پھر لکھتے ہیں کہ عمل قومِ لوط اور وطی بہائم میں قتل کی سزا جن روایات میں مذکور ہے، وہ صحیح السند نہیں۔ اگر ہوں بھی تو یہ افعال زنا میں داخل ہیں اور اس لیے موجب قتل ہوں گے۔ جن احادیث

میں جماعتِ مسلمین کے خلاف خروج پر قتل کی وعید ہے، ان کی تاویل بھی حافظ ابن حجر کے نزدیک وہی ہے جو اوپر بیان ہوئی، یا پھر ان کا مطلب یہ قرار دیا ہے کہ مجرم کو محبوس کر کے خروج سے روک دیا جائے (المراد بقتله حبسه ومنعه من الخروج)۔ علامہ بدرالدین عینی نے بھی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے تقریباً یہی بات بیان فرمائی ہے۔ لکھتے ہیں کہ بعض حضرات نے اس حدیث میں مذکور تین اشخاص کے ساتھ ایک چوتھے شخص باغی کے قتل کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

اجیب عنه بانه انما یجوز دفعه اذا ادی الی القتل فلا یحل تعمّد قتله اذا اندفع بدون ذالك فلا یقال یجوز قتله بل دفعه۔

"باغی کے معاملے میں اس بات کا جواب یہ ہے کہ اس کے خلاف صرف مدافعانہ کارروائی جائز ہے خواہ مدافعت کے دوران میں اس کا قتل واقع ہو جائے۔ لیکن اگر باغی کے مقابلے میں مدافعت قتل کے بغیر بھی ممکن ہو تو قصداً اسے قتل کرنا جائز نہیں بلکہ اس کے بالمقابل دفاع کیا جائے گا۔"

قرآن مجید کی دوسری دو آیتیں جن میں جرم بغاوت کا ذکر ہے، وہ سورۂ حجرات کی آیات ۹-۱۰ ہیں۔ ان کا ترجمہ یہ ہے:

"اور اگر دو گروہ مومنوں میں سے آپس میں لڑ جائیں تو دونوں کے درمیان اصلاح کرو۔ پھر اگر ایک ان میں سے دوسرے پر چڑھائی کرنے تو قتال کرو اُس سے جو زیادتی کر رہا ہے یہاں تک کہ وہ لوٹ آئے اللہ کے حکم کی طرف۔ پس اگر وہ باز آجائے تو دونوں کے درمیان عدل کے ساتھ مصالحت کرادو اور انصاف سے کام لو۔ مومن تو بھائی بھائی ہیں، پس اپنے دونوں بھائیوں کے مابین صلح کراؤ اور اللہ سے ڈرو، جس سے توقع ہے کہ تم پر رحم ہوگا۔"

ان آیات میں صرف یہ حکم دیا گیا ہے کہ باغی فرد یا گروہ کے خلاف قتال (لڑائی) کر کے انہیں اللہ کے حکم کی جانب لوٹنے پر مجبور کیا جائے اور پھر باہم مصالحت اور ملاپ کرا دیا جائے۔ ان آیات میں خاتمۂ قتال کے بعد گرفتار شدہ باغی کو قتل کرنے یا کوئی دوسری سزا دینے کا سرے

سے ذکر ہی نہیں ہے، اس لیے ان سے بغاوت کی سزائے قتل کا استنباط کسی طرح درست نہیں۔ فقہاء و مفسرین نے جس طرح محاربہ اور بغاوت سے متعلق آیات کی تشریح اور ان سے احکام کی تفریع کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سورۂ مائدہ کی آیات میں صرف اُن مجرمین کا ذکر ہے جو عادی پیشہ ورانہ ذہنیت کے ساتھ اور مجرد مادی فوائد و اغراض کے تحت لوٹ مار اور غارت گری کریں۔ اس کے برعکس سورۂ حجرات میں جن باغیوں کا ذکر ہے ان سے مراد وہ لوگ ہیں جن میں مادی اغراض سے زیادہ سیاسی داعیات اور اعتقادی جذبات کار فرما ہوں، خواہ ان کا عقیدہ اور سیاسی مسلک و نظریہ بالکل فاسد ہو یا نہ ہو۔ اس طرح کے لوگ بالعموم اپنے موقف کے حق میں کسی شرعی تاویل کے بل پر اٹھتے ہیں اور ان کے ساتھ بالکل چوروں اور ڈاکوؤں کا سا معاملہ کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ پھر محارب کا اطلاق تو فرد واحد یا چند افراد پر بھی ہو سکتا ہے کیونکہ کسی مقام پر مار دھاڑ کے ذریعے سے چند مسلّح آدمی بھی بدامنی اور دہشت پھیلا سکتے ہیں، لیکن خروج و بغاوت کے لیے بہر حال ایک معتد بہ جمعیت درکار ہے۔ خود قرآن میں طائفتان کا لفظ آیا ہے۔ امام نیشاپوری اپنی تفسیر غرائب القرآن میں اس مقام کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اعلم ان الباغیة فی اصطلاح الفقهاء فرقة خالفت الامام بتاویل باطل بطلانا بحسب الظن لا القطع ...... ولابد ان یکون له شوکة وعدد یحتاج الامام فی دفعهم الی کلفة ببذل مال او اعداد رجال فان کانوا افرادا یسهل ضبطهم فلیسوا باهل بغی۔

"واضح رہے کہ فقہاء کی اصطلاح میں باغیوں سے مراد ایسا گروہ ہے جو امام کی مخالفت باطل تاویل کی بنا پر کرے مگر اس کا بطلان ظنی ہو، قطعی نہ ہو...... اس گروہ کے باغی قرار پانے کے لیے لازم ہے کہ اس کے پاس اتنی طاقت اور تعداد ہو کہ امام کو ان کے دفع کرنے کے لیے مال خرچ کرنے اور جمعیت فراہم کرنے کی زحمت میں مبتلا ہونا پڑے۔ اگر وہ چند افراد ہوں جن کا قابو کر لینا آسان

ہو، تو ان پر اہل بغاوت کا اطلاق نہیں ہوگا"۔

ردّ المحتار، باب البغاۃ میں باغیوں کی جامع تعریف یہ بیان کی گئی ہے:

اھل البغی کل فئۃ لھم منعۃ یتغلبون ویجتمعون ویقاتلون اھل العدل بتأویل یقولون الحق معنا ویدعون الولایۃ۔

"اہل بغاوت ہر وہ گروہ ہے جو زبردست طاقت کا مالک ہو، غلبہ و تسلط رکھتا ہو، اجتماعی ہیئت کا حامل ہو اور اہل عدل کے مقابلے میں تاویل کے بل پر قتال کرے اور اس کے افراد یہ کہیں کہ حق ہمارے ساتھ ہے اور وہ حکمرانی کے مدعی ہوں" (ردالمحتار، جلد ۳، صفحہ ۴۲۷)۔

فقہاء کے اقوال

اس طرح کے سیاسی مجرمین بلاشبہ شرعاً قابل مواخذہ ہیں۔ لیکن ان لوگوں کے کچھ سیاسی، شہری اور مدنی حقوق بھی ہیں جن کو ہمارے ائمہ سلف نے نہایت تفصیل سے بیان کر دیا ہے اور چھوٹتے ہی مدیر "البلاغ" کی طرح بس یہ فتویٰ نہیں داغ دیا کہ جہاں ایک مجمع نے چند نعرے لگا دیئے، کسی افسر پر روڑے پھینک دیئے یا آوازے کس دیئے، فوراً ہی سب جرم بغاوت کے مرتکب ہو گئے اور بغاوت کی سزا اسلام میں موت ہے! اگر عثمانی صاحب کے لیے یہ بات ناگوار خاطر نہ ہو تو میں یہ بھی واضح کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ فقہائے کرام نے اسلامی قانون بغاوت کے جملہ قواعد و ضوابط امیر معاویہؓ کے بجائے حضرت علیؓ کے اُسوہ اور اس طرز عمل کی روشنی میں مرتب کیے ہیں جو آپ نے اپنے خلاف لڑنے والوں کے معاملے میں اختیار کیا[1] اور ان مخالفین و مقاتلین میں امیر معاویہؓ بھی شامل تھے۔ بغاوت کے قانون کا خلاصہ یہ ہے کہ خروج کرنے والے جب تک محض اپنے فاسد عقائد یا حکومت اور اس کے سربراہ کے خلاف باغیانہ و معاندانہ خیالات

---

[1] صاحب ہدایہ باب البغاۃ میں حضرت علیؓ کے متعلق لکھتے ہیں:

ھو القدوۃ فی ھذا الباب (حضرت علیؓ اس معاملے میں ہمارے لیے قابل تقلید نمونہ ہیں)۔

کا اظہار کرتے رہیں، ان کو قتل یا قید نہیں کیا جا سکتا۔ جنگ یا تادیبی کارروائی اُن کے خلاف اُس وقت کی جائے گی جب وہ عملاً مسلح بغاوت کر دیں یا خونریزی کی ابتدا کر بیٹھیں۔

فقہار نے اسلحہ کی تعریف بھی کر دی ہے۔ چنانچہ امام سرخسیؒ، المبسوط، جلد ۹، صفحہ ۲۱ پر فرماتے ہیں

فاما الخشب والحجر لا یکون مثل السلاح۔

"لکڑی، لاٹھی اور پتھر ہتھیار کے مانند نہیں ہو سکتے۔"

سلاح سے مراد فقہار کے نزدیک وہ تیز ہتھیار ہیں جو بالعموم قتل کے لیے استعمال ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ لاٹھی یا پتھر یا کسی دوسری وزنی شے سے اگر ایک شخص دوسرے کو قتل بھی کر دے، تب بھی بعض فقہار کے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ دیت وصول کی جائے گی کیونکہ ان اشیار سے قتل عمد ثابت نہیں ہوتا۔

فتح القدیر، شرح ہدایہ باب البغاۃ اور دیگر کتب فقہ میں حضرت علیؓ کا یہ واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ کوفہ کی مسجد میں بعض خوارج حضرت علیؓ پر سب و شتم کر رہے تھے اور کثیر الحضرمی اُسے سُن رہے تھے۔ ایک شخص ان میں یہ بھی کہہ رہا تھا کہ میں خدا سے عہد کرتا ہوں کہ علیؓ کو ضرور قتل کروں گا۔ الحضرمی نے جب یہ دیکھا تو اس شخص کو پکڑ کر حضرت علیؓ کے پاس لے آئے۔ آپ نے کہا کہ اسے چھوڑ دو۔ کثیر الحضرمی کہنے لگے کہ اسے کیسے چھوڑ دیا جائے جب کہ یہ آپ کے قتل کی قسم کھا چکا ہے۔ حضرت علیؓ نے فرمایا

افاقتله ولم یقتلنی۔

"کیا میں اسے قتل کروں حالانکہ اس نے مجھے قتل نہیں کیا؟"

کثیر کہنے لگے کہ یہ آپ پر سب و شتم کر رہا تھا۔ حضرت علیؓ کہنے لگے کہ تم چاہو تو اس پر جوابی سب و شتم کر لو، ورنہ چھوڑ ہی دو۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ارشاد حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے حوالے سے بزار اور حاکم نے روایت کیا ہے اور اسے ابوبکر الجصاص نے بھی نقل کیا ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا کہ میری امت میں باغیوں کے زخمیوں پر حملہ نہیں کیا جائے گا اور جو گرفتار ہو جائیں ان کو قتل

نہیں کیا جائے گا (لا یرثث جریحھم ولا یقتل اسیرھم)۔ اسی طرح کی ہدایات حضرت علیؓ نے جنگ جمل اور دوسرے مواقع پر دی ہیں۔ مبسوط (جلد ۱۰۔ صفحہ ۱۲۶) میں امام سرخسیؒ فرماتے ہیں:

کان علی رضی اللہ عنہ یحلف من یوسر منہم ان لا یخرج علیہ قط ثم یخلی سبیلہ۔

"حضرت علیؓ باغیوں میں سے قید ہونے والوں سے قسم لیتے تھے کہ وہ ان پر کبھی خروج نہیں کریں گے، پھر ان کو رہا کر دیتے تھے۔"

ابن العربی مالکی سورۂ حجرات کی آیت بغی کی تشریح کرتے ہوئے احکام القرآن میں لکھتے ہیں:

لا یقتل اسیرھم ولا یتبع منھزمھم لان المقصود دفعھم لا قتلھم۔

"باغیوں کے قیدیوں کو قتل نہیں کیا جائے گا اور شکست خوردہ کا تعاقب نہیں ہوگا، کیونکہ مقصود دفاع ہے، ان کا قتل مطلوب نہیں۔"

امام شافعیؒ کتاب الام (جلد ۴ صفحہ ۱۳۳) میں فرماتے ہیں:

اھل البغی انما یحل قتالھم دفعا لھم مما ارادوا من القتال او امتناع من الحکم فاذا فارقوا تلک الحال حرمت دماءھم۔

"اہل بغی سے قتال صرف اس لیے جائز ہے کہ انہیں لڑنے کے ارادے سے یا حکومت کی مخالفت سے روکا جائے۔ جب وہ اس روش سے باز آجائیں تو اُن کا خون بہانا حرام ہو جاتا ہے۔"

یہ بات پہلے بیان ہو چکی کہ جو لوگ کثیر التعداد اور جنگی سر و سامان سے آراستہ ہوں، صرف ان پر قانون بغاوت کا اطلاق ہوگا۔ یہ لوگ اگر امام عادل کے خلاف تاویل شرعی کے بغیر خروج کے مرتکب ہوں اور مارے جائیں تو مذہب حنفی کے مطابق ان کی نمازِ جنازہ جائز نہیں۔ المبسوط، باب صلوۃ الشہید میں باغی کے متعلق فرماتے ہیں: لا یغسل ولا یصلی علیہ۔ دوسری طرف اسی باب میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ مسلک حنفی کے مطابق شہید کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، پھر

شہدائے اُحد وغیرہ کا ذکر کرتے ہوئے آخر میں حضرت عمارؓ بن یاسر اور حضرت حجرؓ بن عدی کا ذکر بھی زمرۂ شہداء میں کیا گیا ہے۔ چنانچہ امام سرخسی فرماتے ہیں:

ولما استشهد عمار بن یاسر بصفین قال لا تغسلوا عنی دما ولا تنزعوا عنی ثوبا فانی التقی معاویة الجادة وهکذا نقل عن حجر بن عدی۔

"جب حضرت عمارؓ بن یاسر جنگ صفین میں شہید ہونے لگے تو فرمایا کہ میرا خون نہ دھونا اور میرے کپڑے نہ اتارنا۔ میں اسی حال میں امیر معاویہؓ سے قیامت کو ملاقات کروں گا اور حجرؓ بن عدی سے بھی ایسا ہی منقول ہے۔"

پھر آگے چل کر باب الخوارج (جلد ۱۰ ص۱۳۱) میں تحریر کرتے ہیں:

ویصنع بقتلی اهل العدل ما یصنع بالشهید فلا یغسلون و یصلی علیهم هکذا فعل علی رضی الله عنه بمن قتل من اصحابه وبه اوصی عمار بن یاسر وحجر بن عدی وزید بن صوحان رضی الله عنهم حین استشهدوا .... ولا یصلی علی قتلی اهل البغی۔

"اور جو لوگ اہل عدل میں سے قتل ہوں، تو ان کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جو شہداء کے ساتھ ہوتا ہے۔ یعنی غسل دیئے بغیر ان کا جنازہ پڑھا جائے گا۔ حضرت علیؓ نے اپنے مقتول ساتھیوں کے ساتھ یہی کیا تھا اور عمار بن یاسر، حجر بن عدی اور زید بن صوحان رضی اللہ عنہم نے شہید ہوتے وقت یہی وصیت کی تھی ...... اور جو لوگ باغیوں میں سے قتل ہوں ان پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔"

اب ایک طرف شمس الائمہ سرخسیؒ ہیں جو واضح الفاظ میں حضرت حجرؓ بن عدی کو اہل البغی کے بجائے اہل عدل کی صف میں شمار کر رہے ہیں[1]۔ انہیں شہید کا لقب دے رہے ہیں اور

---

[1] یہ امر واضح رہے کہ فقہاء کرام کے ہاں اہل العدل اور اہل البغی کی اصطلاحیں ایک دوسرے کے بالمقابل استعمال ہوتی ہیں۔ امام عادل اور ان کے ساتھیوں کو اہل عدل اور ان کے خلاف لڑنے والوں کو اہل البغی کہا جاتا ہے۔

ان پر جنازہ پڑھنے کو مشروع قرار دے رہے ہیں (حالانکہ ان کے ہاں باغی مقتولوں کا جنازہ جائز نہیں) اور دوسری طرف مفتی زادہ محمد تقی عثمانی صاحب ہیں جو حضرت حجرؓ بن عدی کو باغی اور واجب القتل ثابت کرنے کی سعیٔ ناکام میں ایڑی چوٹی کا زور صرف کر رہے ہیں! ابسوخت عقل زحیرت کہ ایں چہ بوالعجبی ست۔

امام ابوالحسن الماوردی نے بھی الاحکام السلطانیہ میں جہاں باغیوں سے جنگ پر بحث کی ہے وہاں صاف لکھا ہے کہ باغیوں میں سے کوئی شخص زیادہ فتنہ میں حصہ لیتا ہو تو اس کو امام تنبیہاً سزا دے سکتا ہے مگر قتل نہیں کر سکتا۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کا خون تین صورتوں کے سوا حلال نہیں۔ پھر فرماتے ہیں کہ باغیوں کی جنگ اور مشرکین و مرتدین کی جنگ میں آٹھ چیزیں مابہ الامتیاز ہیں۔ پہلی یہ کہ باغیوں کو سرکشی سے روکنا مقصود ہوتا ہے، قتل و ہلاک کرنا مقصود نہیں ہوتا اور مشرک و مرتد کا قتل بھی مقصود بالذات قرار دینا جائز ہے۔ دوسری یہ کہ باغی سامنا کریں تو قتل کیے جائیں، ورنہ نہیں اور مشرک و مرتد ہر طرح قتل کیے جا سکتے ہیں۔ تیسری یہ کہ باغیوں کے زخمی قتل نہ کیے جائیں اور مشرکین و مرتدین کے زخمی قتل کرنے جائز ہیں۔ جنگ جمل میں حضرت علیؓ نے اپنے نقیب کو یہ اعلان کرنے کا حکم دیا تھا کہ خبردار بھاگنے والے کا تعاقب نہ کیا جائے، زخمی کو قتل نہ کیا جائے۔ چوتھی یہ کہ باغیوں کے قیدی محض بند کیے جائیں، مشرک و مرتد قیدی قتل کیے جا سکتے ہیں۔ باغی قیدیوں کے متعلق یہ ہے کہ جس کے بارے میں یہ اطمینان ہو کہ پھر باغیوں میں شریک نہ ہوگا، تو چھوڑ دیا جائے، ورنہ جنگ کا مطلع صاف ہونے تک قید رکھا جائے اور اس کے بعد چھوڑ دیا جائے۔ پھر محبوس رکھنا بھی جائز نہیں...... (بقیہ امور لونڈی غلام بنائے جانے اور غصب اموال وغیرہ سے متعلق ہیں)۔ الاحکام السلطانیہ مترجم نفیس اکیڈمی ص ۱۰۲-۱۰۱ (عربی المطبعۃ المحمودیۃ، مصر ص۵۶)۔

قاضی ابو یعلیٰ محمد بن الحسین الفراء نے اپنی تالیف "الاحکام السلطانیہ"، باب قتال اہل البغی، میں یہی بات بیان فرمائی ہے۔ وہ ص۳۹ پر لکھتے ہیں:

وجاز للامام ان یعزر من تظاھر بالعناد ادبا و تعزیرا، ولم

يتجاوزه الى قتل ولاحدٍ لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث كفر بعد ايمان وزنى بعد احصان وقتل نفس بغير نفس۔ (رواہ بخاری ومسلم وابوداؤد والترمذی والنسائی عن عبد الله بن مسعود رضی الله عنہ۔

"اور امام کے لیے جائز ہے کہ وہ عناد کا مظاہرہ کرنے والے کی تادیب وتعزیر کرے مگر اُسے قتل یا حد کی سزا نہ دے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ مسلمان کا خون حلال نہیں ہے سوائے تین صورتوں کے، پہلی یہ کہ وہ ایمان لانے کے بعد کفر کا ارتکاب کرے، دوسری یہ کہ شادی کے بعد زنا کرے، تیسری یہ کہ وہ ایسے شخص کو قتل کرے جس نے کسی متنفس کو قتل نہ کیا ہو۔"

پھر فرماتے ہیں:

لا یُقتل اسراھم ویجوز قتل اسری اھل الحرب المرتدین۔

"باغیوں میں سے جو مسلمان اسیر کیے جائیں، وہ قتل نہیں کیے جائیں گے اور حربی کافروں اور مرتدوں کے قیدی قتل کیے جائیں گے۔"

پھر باغیوں ہی کے متعلق لکھتے ہیں:

ویعتبر احوال من فی الاسر منھم فمن امنت رجعته الی القتال اطلق ومن لم تومن منه الرجعة حبس حتّٰی ینجلی الحرب ثم یطلق ولا یحبس بعدھا۔

"باغیوں میں سے جو قید کیے جائیں ان کے حالات کو جانچا جائے گا۔ جن کے بارے میں اطمینان ہو کہ دوبارہ قتال نہیں کریں گے، انہیں رہا کر دیا جائے گا اور جن کے متعلق ایسا اطمینان نہ ہو انہیں اس وقت تک قید رکھا جائے گا جب تک کہ لڑائی کا خاتمہ نہ ہو جائے۔ جنگ ختم ہونے کے بعد انہیں چھوڑ دیا جائے گا اور اس کے بعد قید نہیں رکھا جائے گا۔"

امام ماوردی اور ابویعلیٰ کے ان ارشادات سے یہ بات قطعی طور پر واضح ہے کہ

مسلمان باغی کے لیے سزائے قتل تو درکنار، اُس کے لیے حبسِ دوام کی سزا بھی جائز نہیں ہے۔ اُسے یا تو گرفتاری کے بعد ہی رہا کر دیا جائے گا یا پھر خاتمۂ جنگ تک اُسے قید رکھا جائے گا اور بعد میں رہا کر دیا جائے گا۔ امام نووی نے شرح مسلم، کتاب الزکوٰۃ، باب مؤلفۃ القلوب میں اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ خوارج و بغاۃ کے قیدیوں کا قتل جائز نہیں۔ (لا یقتل اسیرھم)۔

مسلمان کا قتل کن صورتوں میں جائز ہوتا ہے

بہرکیف سابق بحث سے یہ بات واضح ہو گئی کہ کتاب و سنت قتلِ مسلم کی اجازت صرف اُن صورتوں میں دیتی ہے جب کہ اُس نے قاتل یا سارق یا قاطعِ طریق کی حیثیت سے قتلِ نفس کا ارتکاب کیا ہو، یا شادی کے بعد زنا کیا ہو، یا اسلام لانے کے بعد ارتداد کی راہ اختیار کی ہو۔ جہاں تک بغاوت یا بغی کی اسلامی و شرعی اصطلاح کا تعلق ہے، اس کا اطلاق ہر فتنہ و فساد اور ہر شورش اور ہر ایجی ٹیشن پر نہیں ہو سکتا۔ اہلِ بغی سے مراد ایک ایسی طاقت ور جمعیت اور بھاری گروہ ہے جو اسلحہ یعنی آلاتِ جارحہ سے لیس ہو کر اور کسی سیاسی و اعتقادی تأویل کو سامنے رکھ کر اہلِ عدل کے خلاف باقاعدہ قتال کرے۔ اس طرح کے باغیوں کے گروہ کے خلاف لڑنے کا حکم اسلامی حکومت کو دیا گیا ہے۔ لڑائی کے دوران میں ان باغیوں کا قتل جائز ہے۔ لیکن لڑائی کے بعد زخمیوں، قیدیوں اور بھاگنے والوں کا قتل جائز نہیں۔ ان میں سے صرف وہی باغی گرفتار ہونے کے بعد قتل کیا جا سکتا ہے جس نے اس قتال سے قبل یا بعد میں کسی ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہو جس کی سزا قتل ہو۔ یا پھر جس باغی کے سارے ساتھی قابو میں نہ آ سکتے ہوں اور اس کے زندہ رہنے کی صورت میں ان پر قابو پانا اور بغاوت کو فرو کرنا ممکن نہ ہو، اس باغی کا قتل بھی بعض فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔

یہاں ایک اعتراض یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر اسلام میں سزائے قتل صرف انہی جرائم پر دی جا سکتی ہے جو اوپر مذکور ہوئے تو پھر اُن احادیث کا مفہوم و مدعا کیا ہے جن میں یہ فرمایا گیا کہ ایک خلیفۂ برحق کی موجودگی میں دوسرے مدعی کو مار دو، اس کی گردن

تلوار سے اڑا دو۔ شارحینِ حدیث نے ان ارشادات نبوی کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ ایسے شخص کے خلاف دفاع وقتال کرو۔ امام نوویؒ نے مسلم، کتاب الامارہ میں فاضربوا عنق الآخر کے بعد لکھا ہے:

معناه ادفعوا الثانی فانه خارج علی الامام فان لم یندفع الا بحرب وقتال فقاتلوه

"ایک خلیفہ کے مقابلے میں جب دوسرا مدعی کھڑا ہو جائے تو دوسرے کی گردن مارنے کے معنی یہ ہیں کہ دوسرے کو دفع کرو کہ وہ امام کے خلاف خروج کر رہا ہے۔ اگر جنگ کے بغیر اس کا دفعیہ ممکن نہ ہو تو اس سے لڑو۔"

ملا علی قاریؒ شرح فقہ اکبر میں، نصب الامام کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

والامر بقتله محمول کما صرح به العلماء علی ما اذا لم یندفع الا بالقتل۔

"حدیث میں دوسرے خلیفہ کو قتل کرنے کا جو حکم ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر قتل کیے بغیر دفاع ممکن نہ ہو، تب اُسے قتل کرو جیسا کہ علماء نے صراحت کی ہے۔"

اگر یہ مفہوم نہ ہو تو حضرت حجرؓ بن عدی تو در کنار، انہیں قتل کی سزا دینے والے حضرت معاویہؓ خود حضرت علی کے مقابلے میں (معاذ اللہ) اس سزا کے مستوجب قرار پاتے ہیں۔ اللہ کا قانون بے لاگ ہے، وہ اشخاص و افراد کو نہیں بلکہ افعال کو دیکھتا ہے۔

اسی سلسلے کا ایک اشکال اور بھی ہے جس کی طرف اشارہ پہلے ہو چکا ہے۔ وہ یہ کہ بعض روایات میں ان تین یا چار صورتوں کے علاوہ بعض دوسرے افعال کے مرتکب کو قتل کرنے کا حکم بھی آیا ہے جس کے مطابق عمل کا فتویٰ بعض فقہاء نے دیا ہے۔ اسی طرح بعض فقہاء اس بات کے بھی قائل ہوئے ہیں کہ بعض حالات میں پھانسی یا قتل کی سزا بطور تعزیر بھی دی جا سکتی ہے جسے وہ سیاسۃً قتل کا عنوان دیتے ہیں۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ بعض احادیث میں جن جرائم پر قتل کی وعید ہے وہ بالعموم ان تین صورتوں کے مشابہ ہیں جن پر سزائے قتل بلا اختلاف و اشتباہ قرآن اور سنت نبوی سے ثابت ہے مگر یہ جرائم ایسے

غیر فطری، گھناؤنے یا نادر الوقوع ہیں کہ غالباً اسی بنا پر شارع نے ان کا ذکر ثلاث خلال کے ساتھ مناسب یا ضروری خیال نہیں فرمایا۔ مثال کے طور پر محرمات یا جانوروں یا مردوں سے بدفعلی، ساحری، جاسوسی کے جرائم پر بعض فقہاء نے قتل کی سزا تجویز کی ہے کیونکہ یہ کسی کسی اعتبار سے اُن افعال کے ساتھ ملحق ہو سکتے ہیں جن پر قتل کی حد مقرر ہے۔ اسی طرح جو مجرم بار بار ایسے جرائم کا ارتکاب کرے جو موجب حد ہوں اور قتل سے کم درجے کی سزا اُسے باز نہ رکھ سکے، مثلاً وہ بار بار چوری یا رہزنی کا مرتکب ہو تو ایسے عادی مجرم کا قتل بھی بعض فقہاء کے نزدیک جائز ہے اور بعض ارشادات نبوی سے بھی ایسے مجرمین کے قتل کا جواز نکل سکتا ہے۔

تعزیری قتل کی ان شکلوں اور ان کے جواز و عدم جواز کا کوئی تعلق قانون بغاوت سے نہیں ہے، اور حضرت حجرؓ بن عدی کے قتل کا جواز عثمانی صاحب جرم بغاوت کے تحت ثابت کرنا چاہتے ہیں، اس لیے میرے لیے سیاستہ اور تعزیراً قتل کا مسئلہ چھیڑنا غیر ضروری تھا تاہم میں نے رفع اشکالات اور قارئین کے ذہنوں کو صاف رکھنے کے لیے اس پہلو کا ذکر بھی بالاختصار کر دیا ہے۔ اس کے ساتھ میں یہ بھی واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ فقہاء و محدثین کی اکثر تعداد بہر حال ایسی ہے جو قتل مسلم کا جواز فقط انہی تین صورتوں تک محدود رکھتی ہے جو مذکورہ بالا مشہور اور صحیح ارشاد نبوی میں بیان ہوئی ہیں اور جسے حضرت عثمانؓ نے اپنے محاصرے کے دوران میں باغیوں کے سامنے پیش فرمایا تھا۔ چوتھی جائز صورت دفاعی قتل کی ہے، یعنی ایک مسلمان اگر جارحانہ، باغیانہ یا محاربانہ حیثیت میں سامنے آ کھڑا ہو تو اس کے حملے کو دفع کرتے ہوئے اگر وہ قتل ہو جائے تو یہ فعل قتل جائز ہوگا۔ جمہور فقہاء کے نزدیک ان حالتوں کے ماسوا ایک مسلمان پر کوئی ایسی حد یا تعزیر نافذ نہیں کی جا سکتی جس کا مقصد اس کی جان کو ہلاک کرنا ہو۔ البتہ اس کی زندگی کو باقی رکھتے ہوئے شدت جرم کے لحاظ سے اُسے بڑی سے بڑی سزا دی جا سکتی ہے۔ قاضی ابو یعلیٰ کا قول پہلے نقل کیا جا چکا ہے جس سے تعزیری قتل کا عدم جواز ثابت ہوتا ہے۔ امام ماوردی نے بھی الاحکام السلطانیہ میں یہی بات لکھی ہے۔ اس کتاب کی فصل التعزیر میں وہ فرماتے ہیں

لا یجوز ان یبلغ بتعزیر اراقۃ الدم۔

"تعزیر کے ذریعے سے خون بہانا جائز نہیں ہے۔"

کیا حضرت حُجرؓ شرعاً واجب القتل تھے؟

گزشتہ بحث سے یہ حقیقت واضح ہو کر سامنے آچکی ہے کہ حکومتِ وقت پر تنقید اور اس کے خلاف مزاحمت و تحریک کی ہر شکل و صورت، حتیٰ کہ شورش و بدامنی کا ہر اقدام بھی قانونِ شریعت کی نگاہ میں بغاوت (Sedition or Revolt) کی تعریف میں نہیں آسکتا۔ اسلام میں جرمِ بغاوت کے متحقق ہونے کے لیے چند شرائط لازم ہیں، جن میں اہم ترین شرطیں دو ہیں۔ پہلی یہ ہے کہ مجرمین جبر و تشدد کے ذریعے سے حکومت کا تختہ الٹنا چاہیں، عدمِ اطاعت کی روش سے نظمِ حکومت کو درہم برہم کر دینا ان کا مقصود ہو اور امامِ عادل کے خلاف وہ کھلم کھلا اور مسلح خروج کا ارتکاب کریں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ اپنی تعداد، تنظیم اور جنگی ساز و سامان کے لحاظ سے اتنی سیاسی و مادی طاقت و شوکت کے مالک ہوں کہ انہیں حربی کارروائی کے بغیر آسانی سے قابو میں نہ لایا جا سکتا ہو۔ اگر یہ بنیادی شرائط موجود نہ ہوں تو مجرمین پر قانونِ بغاوت کا اطلاق نہ ہوگا، بلکہ وہ محاربہ، فساد، سرقہ، رہزنی وغیرہ سے متعلق دوسرے قوانینِ شرعیہ کے تحت ماخوذ ہوں گے۔[1] اس کے ساتھ دوسری حقیقت جو میری بحث سے ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اسلام میں فعلِ بغاوت فی نفسہٖ موجبِ قتل نہیں ہے۔ اسلام نے ہر باغی کو پکڑ کر قتل کرنے کا حکم نہیں دیا، بلکہ حکم یہ دیا ہے کہ باغی گروہ کے خلاف قتال کرو، ان سے لڑو، یہاں تک کہ وہ پسپا اور مطیع ہو جائیں۔ قتال کے دوران میں جو باغی قتل ہو جائے، ہو جائے۔ لیکن جو زخمی یا اسیر یا معذور ہو جائے، اُسے گرفتاری کے بعد قتل کرنا جائز نہیں۔ اس بحث میں ضمناً یہ امر بھی واضح ہو گیا کہ مسلمان کا قتل صرف تین حالتوں میں جائز ہے، ایک یہ کہ وہ

---

[1] علمائے سلف نے اپنی تحریروں میں کہیں کہیں بغی، محاربہ اور فساد فی الارض وغیرہ الفاظ کو مترادف و ہم معنی بھی استعمال کیا ہے، لیکن خالص قانونی و فقہی مباحث میں جہاں انہوں نے ان اصطلاحات کی تعریف بیان کی ہے وہاں ایک کو دوسری سے بالکل ممیز کر دیا ہے۔

نکاح کے بعد زنا کرے، دوسری یہ کہ وہ کفر وارتداد اختیار کرے، تیسری یہ کہ وہ ناحق قتل عمد کا مرتکب ہو۔ محمد تقی صاحب نے حضرت حجرؓ بن عدی کو باغی اور واجب القتل ثابت کرنے میں جو تیس سے زائد صفحات سیاہ کیے ہیں، اپنی اب تک کی بحث کی روشنی میں میرے لیے ان کے جواب میں فقط یہ کہہ دینا کافی ہوسکتا ہے کہ حضرت حجرؓ بن عدی یا اُن کے کسی رفیق کے کسی فعل پر بھی بغاوت کا اطلاق نہیں ہوسکتا تھا اور بالفرض اگر ان کا کوئی فعل بغاوت کی تعریف میں آتا تھا، تب بھی گرفتار ہو جانے کے بعد ان کا قتل از روئے اسلام ہرگز جائز نہیں تھا۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ عثمانی صاحب نے اس طویل خامہ فرسائی میں استدلال کے جو جوہر دکھائے ہیں اور حضرت حجرؓ کو مباح الدم ثابت کرنے میں جس طرح ایڑی چوٹی کا زور لگایا ہے، اس سے بالکل صرفِ نظر کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ اس لیے اب مَیں اس پر بھی اپنا جائزہ پیش کرتا ہوں۔

حضرت حجرؓ کا مرتبہ گھٹانے کی کوششیں

عثمانی صاحب کا ایک شکوہ یہ بھی ہے کہ "مولانا مودودی نے حضرت حجرؓ بن عدی کو "علی الاطلاق" زاہد و عابد صحابی کہہ دیا ہے، حالانکہ ان کا صحابی ہونا مختلف فیہ ہے! ابن سعدؒ اور مصعبؒ زبیری کا کہنا تو یہی ہے کہ یہ صحابی تھے لیکن امام بخاریؒ، ابن ابی حاتمؒ اور ابن حبانؒ نے انہیں تابعین میں شمار کیا ہے اور ابو احمد عسکری کے نزدیک اکثر محدثین ان کا صحابی ہونا صحیح قرار نہیں دیتے۔" لیکن حضرت حجرؓ بن عدی کے متعلق جو کچھ محدثین و مؤرخین نے لکھا ہے اگر اُسے بحیثیت مجموعی سامنے رکھا جائے تو عثمانی صاحب ہی کے الفاظ میں یہ کہنا پڑتا ہے کہ انہوں نے محدثین کی تحریروں کے ضروری اجزاء حذف کرکے بڑا ہی خلافِ واقعہ تاثر قائم کیا ہے۔ البدایہ اور الاصابہ سے انہوں نے وہ اقوال تو نقل کر دیئے جو حضرت حجرؓ کی صحابیت کے متعلق اشتباہ پیدا کرتے ہیں لیکن ان اقوال کو چھوڑ دیا ہے جو ان کا صحابی ہونا ثابت کرتے ہیں۔ مثلاً البدایہ کے جس صفحے کا حوالہ انہوں نے دیا ہے، اس کے شروع ہی میں درج ہے

قال ابن عساکر وفد الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

"ابن عساکرؒ نے فرمایا کہ حضرت حجرؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔"

اسی طرح مرزبانیؒ کا یہ قول بھی منقول ہے کہ حُجرؓ بن عدی

وفد الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع اخیہ ھانیٔ بن عدی

"حجرؓ بن عدی اپنے بھائی ہانیؓ بن عدی کے ساتھ وفد کی صورت میں خدمت نبوی میں حاضر ہوئے تھے۔"

حافظ ابن عبد البرؒ الاستیعاب میں فرماتے ہیں

کان حجر من فضلاء الصحابۃ۔

"حجرؓ صاحب فضیلت صحابہ میں شامل تھے۔"

پھر وہ امام احمدؒ کے حوالے سے یحییٰ بن سلیمان کا قول نقل کرتے ہیں کہ حجرؓ بن عدی مستجاب الدعوۃ اور افاضل اصحاب النبیؐ میں سے تھے۔ اس کے بعد استیعاب میں ابن نافع سے منقول ہے کہ وہ حضرت حجرؓ کو رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرار دیتے ہوئے ان سے ایک حدیث روایت کرتے ہیں کہ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم "ان قوماً یشربون الخمر یسمونھا بغیر اسمھا۔"

حافظ ابن حجرؒ نے الاصابہ میں امام حاکمؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ حضرت حجرؓ اور ان کے بھائی حضرت ہانیؓ بن عدی وفد کی صورت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر اسلام لائے تھے۔ پھر ابن حجرؒ نے ابوبکرؒ بن حفص کا قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے حضرت حجرؓ کو صحابی قرار دیتے ہوئے ان سے ایک حدیث روایت کی ہے کہ: ان قوماً یشربون الخمر یسمونھا بغیر اسمھا۔

صحابہ کرامؓ کے سوانح پر مشتمل تیسری مشہور کتاب اُسد الغابہ ہے۔ اس میں لکھا ہے کہ حضرت حُجرؓ کا لقب حجر الخیر (نیکو کار حجرؓ) مشہور تھا اور آپ اپنے بھائی کے ساتھ آنحضورؐ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے تھے اور افاضل صحابہ اور اعیان صحابہ میں شمار کیے جاتے تھے۔

امام حاکمؒ نے اپنی کتاب المستدرک، جلد ۳ میں صحابہ کے حالات بیان کرتے ہوئے صفحہ ۴۶۸ پر ایک باب کا عنوان قائم کیا ہے:

مناقب حجر بن عدی رضی اللہ عنہ وھو راھب اصحاب

محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

"حجرؓ بن عدی رضی اللہ عنہ کے مناقب جو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے درویش صفت اور زاہد منش انسان تھے۔"

امام ذہبی کی تلخیص مستدرک میں بھی یہی عنوانِ باب موجود ہے اور انہوں نے حاکم کے اس بیان سے اختلاف نہیں کیا ہے۔

اب ان سارے محدثین و مؤرخین کی تصریحات کے بعد آخر یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے کہ "اکثر محدثین" حضرت حجرؓ کا صحابی ہونا صحیح تسلیم نہیں کرتے اور عثمانی صاحب کا یہ شکوہ کیسے بجا ہو سکتا ہے کہ مولانا مودودی نے انہیں "علی الاطلاق" زاہد و عابد صحابی کہہ دیا ہے۔[1] اگر عثمانی صاحب بُرا نہ مانیں تو میں عرض کروں کہ انہوں نے حضرت حجرؓ کی صحابیت کو مشکوک بنانے کے لیے یہ سارا زور اس لیے صرف فرمایا ہے کہ ایک صحابی کو واجب القتل مجرم ثابت کرنے سے ان کی یہ پوزیشن مجروح ہوئی جا رہی تھی کہ ان کے اس مضمون کا محرک واقعی حمایتِ صحابہ کا جذبہ ہے۔ ظاہر بات ہے کہ ایک صحابی کی خاطر دوسرے صحابی کو مجرم اور سزا وار قتل ثابت کرنے والا آدمی حمایتِ صحابہ کا علمبردار تو نہیں بن سکتا۔

حضرت حجرؓ کی فردِ جرم

اب ہم اُس فردِ جُرم کی ایک ایک شق کو لیتے ہیں جسے عثمانی صاحب نے حضرت حجرؓ کو باغی ثابت کرنے کے لیے بڑی جزرسی کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ ان کا پہلا الزام اس سلسلے میں یہ ہے کہ حضرت حجرؓ امیر معاویہؓ کی حکومت کے خلاف تھے اور وہ حضرات حسنینؓ کو بھی بار بار بغاوت پر اکساتے رہے، لیکن یہ دونوں بزرگ کسی قیمت پر بھی امیر معاویہؓ کے خلاف اٹھنے پر آمادہ نہ ہوئے۔ حضرت حجرؓ اور اُن کے ساتھیوں کا یہ عقیدہ تھا کہ خلافت کا آلِ ابی طالب کے سوا کوئی مستحق نہیں۔

---

[1] صحابیت کا مطلق یا غیر مطلق یا مشروط و غیر مشروط ہونا یہ ایک نرالی اصطلاح ہے جو پہلی مرتبہ سامنے آئی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی خلیفہ کی حکومت کو خوشدلی سے تسلیم نہ کرنا اور کسی دوسرے کو اس کے خلاف اُکسانا، یا کسی کو کسی کے مقابلہ میں خلافت کا مستحق سمجھنا شرعاً جرمِ بغاوت کی تعریف میں نہیں آتا، بالخصوص جب کہ اس اُکساہٹ کی حوصلہ شکنی دوسرے کی جانب سے ہو جائے اور عملاً کوئی بغاوت برپا نہ ہو۔ حضرت سعد بن عُبادہؓ نے آخر دم تک حضرت ابوبکرؓ کی بیعت نہ کی اور وہ انصار کو مستحق خلافت سمجھتے تھے۔ یہ مشہور تاریخی واقعہ ہے۔ بعض مؤرخین کا بیان ہے کہ وہ حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کے پیچھے نماز پنجگانہ اور جمعہ نہیں پڑھتے تھے، نہ ان کی قیادت میں حج کرتے تھے۔ اگر انہیں ساتھی مل جاتے تو وہ ان سے جنگ آزما ہونے سے بھی کاتل نہ کرتے۔ لیکن کسی نے انہیں باغی قرار دے کر نہ قید کیا، نہ قتل کیا۔ دوسرا مشہور تاریخی واقعہ حضرت امیر معاویہؓ کے والد ماجد حضرت ابوسفیان کا ہے جسے استیعاب اور دوسری کتابوں میں بیان کیا گیا ہے۔ جب حضرت ابوبکرؓ کی بیعت ہوئی تو ابوسفیان حضرت علیؓ کے پاس آکر کہنے لگے کہ "یہ کیا ہوا کہ قریش کے سب سے چھوٹے قبیلے نے خلافت پر قبضہ کر لیا؟ اے علی، اگر تم پسند کرو تو خدا کی قسم میں اس وادی کو پیادوں اور سواروں سے بھر سکتا ہوں۔" حضرت علیؓ نے جواب میں فرمایا کہ "تم ہمیشہ اسلام اور اہلِ اسلام کے دشمن بنے رہے، مگر اس سے اسلام اور مسلمانوں کو کوئی ضرر نہ پہنچ سکا۔ ہماری رائے یہ ہے کہ ابوبکر منصب خلافت کے اہل ہیں۔" یہ واقعہ متعدد کتابوں میں نقل ہوتا چلا آرہا ہے، امام ابن تیمیہؒ نے بھی اسے منہاج السنۃ میں کئی بار نقل کیا ہے، بلکہ یہاں تک لکھ دیا ہے:

فقد اراد ابوسفیان وغیرہ ان تکون الامارۃ فی بنی عبد مناف علی عادۃ الجاھلیۃ فلم یجبہ الی ذالک علی ولا عثمان ولا غیرھما لعلمھم ودینھم۔

"ابوسفیان اور کچھ دوسروں نے چاہا تھا کہ جاہلیت کے طریقے کے مطابق امارت بنو عبد مناف میں ہو مگر حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ اور دوسرے صحابہ کرام نے اپنے علم و تدیّن کی بنا پر ان کی اس خواہش کی حوصلہ افزائی نہ کی۔"[1]

---

[1] ملاحظہ ہو منہاج السنۃ جلد اول صفحہ ۱۶۱ ۔ المطبعۃ الامیریہ، بولاق مصر ۱۳۲۱ھ، جلد ثانی صفحہ ۳۴۹ جلد رابع صفحہ ۱۲۳ ۔

اب مَیں عثمانی صاحب سے پوچھتا ہوں کہ اگر حضرت حُجرؓ، حضرت حسنؓ یا حسینؓ کو امیر معاویہؓ کے خلاف اُکسانے کی بنا پر جُرم بغاوت کے مُرتکب تھے، تو کیا حضرت ابوسفیانؓ اِس جُرم کے بدرجۂ اَولیٰ مرتکب نہ تھے؟ پھر کیا وجہ ہے کہ خلفائے راشدین میں سے کسی نے بھی انہیں اِس جُرم میں ماخوذ نہ کیا؟

دوسرا جُرم حضرت حُجرؓ کا عثمانی صاحب نے یہ بیان کیا ہے کہ وہ حضرت عثمانؓ اور حضرت معاویہؓ پر کُھلم کُھلا طعن کرتے تھے، حالانکہ حضرت معاویہؓ کے کسی گورنر نے کبھی حضرت علیؓ کی شان میں ایسی کوئی بات نہیں کہی۔ لیکن اُمرائے معاویہؓ کی بات بات پر اُن کے خلاف شورش کرنا حضرت حُجرؓ اور اُن کے ساتھیوں کی عادت بن گئی تھی۔

سبّ و شتمِ علیؓ و اہلِ بیت کے مسئلے پر جو مفصل بحث مَیں کر چکا ہوں، اس کے بعد نہیں معلوم کہ عثمانی صاحب اب بھی اس دعوے سے رجوع فرمائیں گے یا نہیں کہ حضرت معاویہؓ کے کسی گورنر نے حضرت علیؓ کی شان میں کبھی کوئی بُری بات نہیں کہی۔ مَیں نے ناقابلِ انکار حوالوں سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ طعن و تشنیع اور سبّ و شتم کا آغاز امیر معاویہؓ اور ان کے گورنروں کی جانب سے ہُوا تھا اور حضرت حُجرؓ یا کسی دوسرے صاحب نے اس کے خلاف احتجاج کی جو صورت بھی اختیار کی ہے وہ ایک جوابی ردِّ عمل تھا۔ اور اگر اس طعن و تعریض کا نام بغاوت ہے، تو خلیفۂ راشدؓ کی موجودگی اور ان کے عہدِ خلافت میں جنہوں نے اس فعل کو انجام دیا، سب سے پہلے بغاوت کے مرتکب وہ ہوں گے اور ان کا جُرم جوابی احتجاج کرنے والوں کے بالمقابل سنگین تر ہو گا۔ مَیں کہتا ہوں کہ سبّ و شتم کا آغاز اور اس کے جواب میں سبّ و شتم جس نے بھی کیا ہے، بہت بُرا کیا ہے۔ آج بھی جو ایسا کرتا ہے، بہت بُرا کرتا ہے۔ لیکن یہ جُرم بغاوت کے مترادف نہیں، نہ اس کی سزا قتل ہے۔ بعض علمائے سلف اس بات کے قائل تو ہوئے ہیں کہ شاتمِ رسول واجب القتل ہے۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس کے سوا کسی دوسرے کی بدگوئی کرنا یا اُسے گالی بھی دے دینا اسلام میں ہرگز موجبِ قتل نہیں[1]۔ حضرت حُجرؓ بن عدی کے خلاف بغاوت

---

[1] بعض کے نزدیک موجبِ قتل تو درکنار موجبِ تعزیر بھی نہیں۔ حضرت علیؓ کی حدودِ سلطنت میں رہ کر خوارج (باقی برصفحہ ۲۷۳)

اور سزائے قتل کا مقدمہ تیار کرتے وقت عثمانی صاحب کا یہ کہنا کہ فلاں گورنر کے سامنے انہوں نے لعن طعن کیا، ایک خواہ مخواہ کا خلطِ مبحث ہے۔ اگر ایک گورنر علانیہ ایک صحابی کو، اور وہ بھی معمولی صحابی نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے محبوب ترین عزیز اور خلیفہ راشد کو، اُن کی وفات کے بعد گالیاں دے رہا ہو جسے حضرت اُم سلمہؓ نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف سبّ وشتم قرار دیا ہے، اس پر کوئی مسلمان مشتعل ہو کر اس کا ترکی بہ ترکی جواب دے تو اسے بغاوت، اور وہ بھی مستوجبِ قتل بغاوت قرار دینے کی جرأت صرف عثمانی صاحب جیسے لوگ ہی کر سکتے ہیں۔

حضرت حجرؓ کی سرگرمیاں

یہ چیز فی الواقع میرے لیے سخت موجبِ حیرت ہے کہ حضرت حجرؓ بن عدی کی قیام کوفہ کے دَوران میں "انتشار پسندانہ اور باغیانہ سرگرمیوں" کی داستان تو محمد تقی صاحب نے لمبی چوڑی بیان کر دی ہے، لیکن امیر معاویہؓ کے گورنروں کے اُس طرزِ عمل کو بالکل ہی گول کر دیا گیا ہے جس کے ردِّ عمل میں وہ ساری سرگرمیاں ظہور میں آئیں جن پر بغاوت کا ٹھپہ لگایا جا رہا ہے۔ مؤرخ ابن خلدون، جنہوں نے مولانا محمد تقی صاحب کے بقول اس دریائے خون میں بڑی سلامت روی سے شناوری کی ہے، (اپنی تاریخ (جلد ۳، صفحہ ۱۱) میں جہاں اُن واقعات کا آغاز کرتے ہیں جو حضرت حجرؓ کے قتل پر منتج ہوئے، وہاں وہ بھی یہ کہے بغیر نہیں رہ سکے ہیں کہ:

> کان المغیرۃ بن شعبۃ ایام امارتہ علی الکوفۃ کثیرًا ما یتعرض لعلیّ فی مجالسہ وخطبہ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۷۲) انہیں گالیاں دیتے تھے مگر اس پر حضرت علیؓ ان کے خلاف کوئی کارروائی نہ کرتے تھے۔ اس پر امام سرخسی مبسوط، جلد ۱۰ صفحہ ۱۲۵ میں فرماتے ہیں:

> وفیہ دلیل علی ان التعریض بالشتم لا یوجب التعزیر۔

"اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ فرمانروا کو گالی دینا موجب تعزیر نہیں ہے۔"

"مغیرہؓ بن شعبہ کوفہ کی امارت کے زمانہ میں اکثر اپنی مجالس اور خطبوں میں حضرت علیؓ پر طعن و تعریض کرتے تھے۔"

اس کے بعد زیاد نے جو طوفانِ بدتمیزی وہاں بپا کیا اور جن مظالم کا ارتکاب کیا، وہ تو زبانِ زدِ روزگار ہیں۔ جگہ جگہ عثمانی صاحب خود تسلیم کر رہے ہیں کہ وہ حضرت حجرؓ کو بار بار قتل کی دھمکیاں دیتا تھا اور کہتا تھا کہ میں کوفہ کی زمین کو حجرؓ سے پاک نہ کر دوں اور اسے آنے والوں کے لیے سامانِ عبرت نہ بنا دوں تو میں بھی کوئی چیز نہیں۔ اس کے باوجود صاحبِ موصوف کے تجاہلِ عارفانہ کا یہ عالم ہے کہ فرماتے ہیں کہ واقعے کی تمام تفصیلات دیکھنے کے بعد ہمیں تو زیاد کے بارے میں کہیں یہ نظر نہ آسکا کہ اس نے اصولِ شرع کے خلاف کوئی کام کیا ہو۔ زیاد کے سفاکانہ جرائم کا حال میں ابن خلدون وغیرہ کی زبانی پہلے نقل کر چکا ہوں۔ استیعاب میں حافظ ابن عبدالبرؒ نے بھی یہی لکھا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے جب زیاد کو عراق کا والی بنایا تو اس نے درشتی اور بدخلقی کا مظاہرہ کیا (اظهر من الغلظة وسوء السيرة۔ استیعاب، جلد ۱، ص ۲۵۵)۔

حضرت حجرؓ کے خلاف بغاوت کے الزام کو آخری حد تک پہنچانے کے لیے انتشار پسندی اور سب و شتم کے علاوہ مزید الزام جو عثمانی صاحب نے لگایا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھیوں نے گورنر کوفہ پر پتھر برسائے اور باقاعدہ لاٹھیوں اور پتھروں سے لڑائی کی۔ واقعہ یہ ہے کہ اس تیسرے الزام کو ثابت کرنے کے لیے جو کھینچ تان کی گئی ہے اور جس طرح پر کاکوا اور سوئی کا بھالا بنانے کی کوشش کی گئی ہے، اس کی داد نہ دینا بڑی بے انصافی ہوگی۔ مثال کے طور پر مؤرخین کے بیان کے مطابق زیاد کو بصرے میں اطلاع دی گئی کہ حضرت حجرؓ کے پاس شیعانِ علیؓ جمع ہوتے ہیں۔ وانهم حصبوا عمروؓ بن حریث، اور انہوں نے حضرت عمروؓ بن حریث کو (جو کوفے میں زیاد کے نائب تھے) کنکریاں ماری ہیں۔ اس کا ترجمہ عثمانی صاحب نے اپنی کتاب صفحہ ۲۰۴ میں یہ کیا ہے کہ "انہوں نے پتھر برسائے ہیں"۔ آخر میں جہاں جرمِ بغاوت کے اجزائے ترکیبی کو دہرایا گیا ہے وہاں پھر عثمانی صاحب لکھتے ہیں کہ گورنر کوفہ حضرت عمروؓ بن حریث پر پتھر برسائے۔" عثمانی صاحب کو چاہیے تھا کہ ساتھ ہی یہ بھی اضافہ فرما دیتے کہ ان پتھروں کی بارش سے کتنے زخمی یا ہلاک بھی ہوئے ہوں گے

اور مؤرخین نے اگر اس کا ذکر نہیں کیا تو یہ "عدمِ ذکر" ہی تو ہے، ذکرِ عدم تو نہیں [1]۔

اس کے بعد جو واقعات عثمانی صاحب نے نقل کیے ہیں، وہ مختصراً یہ ہیں: "زیاد اس کے بعد خود کوفے میں آیا، ایک طویل خطبہ دیا، جب نماز فوت ہو جانے کا اندیشہ ہوا تو حجرؓ نے اس پر بھی کنکریاں دے ماریں۔ زیاد نے سارے حالات حضرت معاویہؓ کو لکھ بھیجے۔ انہوں نے حکم دیا کہ حجر کو گرفتار کر کے میرے پاس بھیج دو۔ زیاد نے پولیس افسر کے ذریعے سے انہیں بُلوایا مگر انہوں نے انکار کیا۔ زیاد نے زیادہ آدمی دے کر بھیجا کہ انہیں لے آؤ، ورنہ ان سے لڑائی کرو۔ اس پر فریقین میں لاٹھیوں اور پتھروں سے لڑائی ہوئی [2] مگر حجر گرفتار نہ ہو سکے اور فرار ہو کر کندہ کے محلے میں پہنچے۔ یہاں بھی جنگ ہوئی اور ایک شخص نے رزمیہ اشعار پڑھے کہ "اے حجر کی قوم، دفاع کرو اور حملہ کرو اور اپنے بھائی کی طرف سے لڑنے کے لیے تیار ہو جاؤ"۔ یہاں سے حجر پھر فرار ہو کر روپوش ہو گئے۔ آخر کار امان کی شرط منوا کر وہ خود ہی زیاد کے سامنے پیش ہو گئے۔"

اس کے بعد عثمانی صاحب نے لکھا ہے کہ حجر کے دوسرے ساتھی بدستور روپوش رہے۔

---

[1] اس سلسلہ مضامین میں خطبوں کے دوران میں کنکریاں پھینکنے کا ذکر بار بار آ رہا ہے، اس سے قارئین کو یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ کچھ نمازی طے شدہ پروگرام کے مطابق شاید باہر سے کنکر لے کر مسجد میں داخل ہوتے ہوں گے۔ دراصل اس زمانے میں مسجد کے فرش کچے ہوتے تھے اور ان پر چھوٹے چھوٹے سنگریزے بچھا دیے جاتے تھے۔ بعض لوگ انہی کو اٹھا کر بحالتِ طیش پھینک دیتے تھے جسے عثمانی صاحب نے "سنگباری" بنا دیا ہے۔

[2] اس "لڑائی" کی تفصیل ابن اثیر نے الکامل میں یہ دی ہے کہ جب زیاد کی پولیس لاٹھیاں برسانے لگی تو ایک شخص نے ایک لاٹھی چھین لی، اس سے لڑ کر اس نے حجر اور ان کے ساتھیوں کی جان بچائی یہاں تک کہ وہ کندہ کے دروازوں سے نکل بھاگے (واخذ عموداً من بعض الشرط فقاتل به وحمی حجراً واصحابه حتی خرجوا من ابواب الکندة۔ الکامل، جلد ۳ صفحہ ۲۴۳) مورخین نے اس پورے ہنگامے کی جو تفصیلات بیان کی ہیں، ان میں صرف ایک مرتبہ تلوار کے استعمال کا ذکر میری نظر سے گزرا ہے جس کی ضرب سے ایک شخص منہ کے بل گر پڑا۔

نہ معلوم کس مصلحت کی بنا پر یہ نہیں بتایا کہ بعد میں وہ بھی گرفتار ہو گئے، حالانکہ ان کے مضمون کے آخر میں جا کر ان چودہ آدمیوں کا امیر معاویہ کے پاس بحالت گرفتاری جانا مذکور ہے جن میں سے چھ کو چھوڑ دیا گیا اور آٹھ کو قتل کر دیا گیا۔

حضرات حسنینؓ کو خروج پر اکسانے اور حضرت علیؓ پر سب وشتم کے جواب میں امیر معاویہؓ اور ان کے گورنروں پر سب وشتم کرنے کے بعد حضرت حجرؓ نے زیاد اور اس کی پولیس کے خلاف مزاحمت کی جو روش اختیار کی، یہ گویا عثمانی صاحب کی دانست میں وہ آخری اور اہم ترین کڑی ہے جو جرم بغاوت کو پایۂ تکمیل واثبات تک پہنچا دیتی ہے۔ میں اسلام کے قانونِ بغاوت کی ضروری تفصیل پہلے بیان کر چکا ہوں اور یہ بتا چکا ہوں کہ جرمِ بغاوت کے ثابت و متحقق ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مجرمین کا ارادہ یہ ہو کہ وہ نظامِ حکومت کو انقلابی اور متشددانہ ذرائع سے تہ و بالا کر دیں اور امام عادل کے خلاف مسلح خروج کے مرتکب ہوں۔ اس کے ساتھ یہ بھی لابدی ہے کہ مجرم ایسی مادی طاقت و سطوت (منعۃ) کے مالک ہوں اور اتنی جمعیت اور آلاتِ حرب رکھتے ہوں کہ قتال بالسیف کے بغیر ان کا قلع قمع نہ ہو سکتا ہو۔ میں پوچھتا ہوں کہ حضرت حجرؓ جن کے بارے میں حضرت عدیؓ کا یہ قول عثمانی صاحب نے خود نقل کیا ہے کہ "مجھے گمان نہ تھا کہ یہ بیچارہ (حجر) ضعف کے اس درجے کو پہنچ گیا ہو گا جو میں دیکھ رہا ہوں" اور جن کے بارے میں مؤرخین کا بیان ہے کہ زیاد کی پولیس سے فرار کے وقت وہ بغیر سہارے کے سواری پر جم کر بیٹھ بھی نہ سکتے تھے، ایسے شیخ فانی اور ان کے چند ساتھی جو ان کے پاس مسجد یا گھر میں جمع ہو جاتے تھے، کیا ان پر بُغاۃ کی شرعی اصطلاح کا اطلاق کسی لحاظ سے بھی درست ہو گا؟ کیا یہ کوئی ایسی زبردست اور ناقابلِ تسخیر جمعیت تھی جس کے خلاف فوج کشی کی گئی تھی؟ حقیقت یہ ہے کہ پولیس ایکشن کے ذریعے سے ان کی سرکوبی اور گرفتاری اسی لیے تو ممکن ہوئی کہ وہ تعداد یا اسلحہ کے لحاظ سے کوئی طاقتور اور صاحبِ منعت گروہ تھے ہی نہیں۔

حضرت حجرؓ کے حالات کے تحت استیعاب میں مسروقؒ کی روایت حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا:

لو علم معاوية ان عند اهل الكوفة مَنَعَة ما اجترأ على ان يأخذ حُجرًا واصحابه من بينهم حتى يقتلهم بالشام۔

"اگر معاویہ کو یہ معلوم ہوتا کہ اہلِ کوفہ کوئی طاقت رکھتے ہیں تو وہ اس بات کی جرأت نہ کرتے کہ حجرؓ اور ان کے رفقاء کو ان کوفے والوں کے درمیان سے پکڑ لیتے اور شام میں لے جاکر انہیں قتل کر دیتے۔"

گویا کہ حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھی تو درکنار حضرت عائشہؓ کے نزدیک سارے کوفے والے مل کر بھی اہلِ منعہ نہیں تھے، جن پر باغیوں کا اطلاق ہو سکتا۔ مگر ہمارے مفتی صاحب ان کے باغی اور لائقِ قتل ہونے کا فتویٰ دے رہے ہیں! پھر ان باغیوں کا حال یہ تھا کہ ان چودہ آدمیوں کو پابند سلاسل کرنے کے بعد صرف دو آدمی انہیں بھیڑوں کی طرح ہانک کر دمشق تک اور پھر وہاں سے مرج عذراء[1] کے جنگل تک لے گئے اور وہاں آدھوں کو ذبح کر دیا گیا لیکن ان کے بقیہ مفرور اور رُوپوش ساتھیوں یا دوسرے بہی خواہوں میں سے کوئی ان کی مدد کو نہ پہنچا، نہ قتل کے بعد ہی کسی نے حرکت کی۔ یہ وہ باغی ہیں جن کے بارے میں یہ فرمایا گیا کہ اگر یہ قتل نہ ہوتے تو ان کے ساتھ ایک لاکھ آدمیوں کو قتل کرنا پڑتا!

ان "باغیوں" کی جو جھڑپ کندہ میں زیاد کی پولیس سے ہوئی ہے اور اس میں جو زدو خورد ہوئی ہے اُسے محمد تقی صاحب نے ایک باقاعدہ جنگ سے تعبیر کیا ہے "جس میں لاٹھیاں اور پتھر استعمال ہو رہے تھے اور رزمیہ اشعار پڑھے جا رہے تھے۔" یہ بھی یاد رہے کہ یہ اُس زمانے کی بات ہے جب کہ ہر گھر میں تیر، تلوار، برچھے، نیزے تیار رہتے تھے۔ مگر فریقین نے لڑائی بھی لڑی تو پتھر یا لاٹھی سے جو اسلحہ یا آلۂ جارحہ کی تعریف ہی میں نہیں آسکتے۔ اس کی وجہ ظاہر ہے۔ جہاں تک حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کا تعلق ہے، وہ آلات

---

[1] مرج عذراء کا علاقہ وہ ہے جو سب سے پہلے حضرت حجرؓ بن عدی ہی کے ہاتھ پر فتح ہو کر اسلامی سلطنت میں شامل ہوا تھا۔ تاریخوں میں منقول ہے کہ اس دیار میں سب سے پہلے تکبیر بلند کرنے والے وہی تھے اور تقدیر میں یہ لکھا تھا کہ اسی مقام پر وہ قتل بھی کیے جائیں۔

حرب سے اس لیے مسلح نہ تھے کہ وہ باقاعدہ جنگ کی طاقت اور نیت نہیں رکھتے تھے اور زیاد کے آدمی اسلحہ سے اس لیے لیس نہیں ہوئے کہ انھوں نے اس کا استعمال غیر ضروری سمجھا اور اس کے بغیر ہی شورش کو فرو کر لیا۔ اس مٹھ بھیڑ اور پکڑ دھکڑ کی جو تفصیل تاریخوں میں بیان ہوئی ہے، اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اس میں کوئی شخص قتل ہوا ہو یا بری طرح مجروح ہی ہوا ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ اس سے شدید تر بلوے اور فسادات ہر دور، ہر زمانے میں ہوتے رہے ہیں، لیکن ان پر کبھی بھی "بغاوت" کا اطلاق نہیں کیا گیا۔ خود ہماری مملکت پاکستان میں عوام نے متعدد مواقع پر پولیس کے لاٹھی چارج کا جواب اینٹ پتھر سے دیا اور سیاسی نعرے بھی لگائے، کیا مفتی زادہ جناب عثمانی صاحب ان کے متعلق یہ فتویٰ دیں گے کہ وہ سب شرعی اصطلاح میں باغی اور واجب القتل تھے؟ عقل دنگ ہے کہ شرعی قوانین کی یہ نئی اور انوکھی تعبیرات کس علمی زعم کی بنا پر فرمائی جا رہی ہیں؟ پہلے یہ کہا گیا کہ حکام اور گورنروں پر قصاص، تعزیر یا تاوان نہیں، خواہ وہ جَورِ صریح کے مرتکب ہوں۔ دیت اور تاوان بھی دیا جائے گا تو حاکم کی ذات سے نہیں بلکہ عامۃ المسلمین کی جیب سے، یعنی بیت المال سے دیا جائے گا۔ اب یہ فرمایا جا رہا ہے کہ جو شخص "حکومت کے خلاف ہو، انتشار برپا کرنا چاہتا ہو" سبّ و شتم کا جواب سبّ و شتم سے دے، گرفتاری کے لیے اپنے آپ کو پیش کرنے کے بجائے مزاحمت کرے یا رُوپوش ہو جائے، اس کا جُرم بغاوت سے کم تر نہیں ہے اور اس کی سزا قتل ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جرائم جن کو بغاوت کا نام دیا جا رہا ہے اور جن پر مسلمان کا خون ہدر قرار دیا جا رہا ہے، ان جرائم پر تو ایک ذمّی کا خون بہانا بھی اسلام نے جائز نہیں سمجھا ہے اور اسے اپنے ذمّے سے خارج نہیں کیا ہے۔ اگر اس طرح کے مفتیوں کو حکومت یا عدالت کی کرسی پر بٹھا دیا جائے تو قانونِ اسلامی بازیچۂ اطفال بن کر رہ جائے گا اور مسلمانوں کو یہاں وہ حقوق و تحفظات بھی حاصل نہ رہ سکیں گے جو ایک اسلامی حکومت میں کفّار اور اہلِ ذمّہ کو حاصل ہو سکتے ہیں۔ عثمانی صاحب سے میری گزارش ہے کہ وہ براہِ کرم اپنے والد ماجد مفتی محمد شفیع صاحب سے یہ استفتا فرمائیں کہ اگر آج کوئی گورنر مسلمانوں کے مجمع عام میں اُٹھ کر تقریر کرے اور اس میں حضرت علیؓ کو بُرا بھلا

کہے، اور اس پر کچھ مسلمان صبر نہ کر سکیں اور گورنر پر جوتوں کی بارش کریں، اور گورنر جب ان کو گرفتار کرنے کے لیے پولیس بھیجے تو وہ پولیس کا مقابلہ لاٹھیوں اور پتھروں سے کریں، تو کیا وہ سب باغی اور واجب القتل ہوں گے؟ مفتی صاحب اس کے جواب میں جو فتویٰ دیں وہ براہ کرم شائع کر دیا جائے۔

میں عثمانی صاحب کو مشورہ دوں گا کہ وہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۱۲۴ اور ۱۲۴ الف کا ذرا مطالعہ فرمائیں۔ یہ قوانین ایک کافر، اجنبی اور فاتح قوم نے ایک مغلوب و مفتوح قوم پر نافذ کرنے کے لیے بنائے تھے۔ ان میں سامراجی اقتدار و تسلّط کو مستحکم کرنے اور اور قائم رکھنے کا پورا پورا اہتمام کیا گیا تھا اور محکوم اقوام کے شہری حقوق کم سے کم تجویز کیے گئے تھے۔ دفعہ ۱۲۴ کے تحت صدر یا گورنر کو بزور اپنے فرائض و اختیارات کے استعمال سے روکنا، ان میں مخل ہونا اور ان پر حملہ آور ہونا فوجداری جرم ہے اور اس کی زیادہ سے زیادہ سزا سات سال قید ہے۔ اس کے بعد دفعہ ۱۲۴ الف ہے، جس میں حکومت کے خلاف نفرت، حقارت اور عدم وفاداری کے جذبات ظاہر کرنے اور پھیلانے کو بغاوت قرار دیا گیا ہے، مگر اس کی سزا بھی موت نہیں، بلکہ زیادہ سے زیادہ حبس دوام کی سزا تجویز کی گئی ہے۔ اور اس دفعہ کی توضیح میں یہ بات بھی درج ہے کہ جائز قانونی ذرائع سے کام لے کر حکومت کے اقدامات پر تنقید کرنا اور ان میں تبدیلی کا مطالبہ کرنا جرم نہیں ہے۔ اب قوانینِ شرعیہ کی جو تفسیر و تشریح عثمانی صاحب پیش فرما رہے ہیں، اس کی رُو سے ان دونوں دفعات میں ترمیم کر کے ان میں زیادہ سے زیادہ سزا لازماً موت مقرر کرنی ہو گی۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کے حال پر رحم فرمائے۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ۔

گر ہمیں مکتب و ہمیں مُلّا — کارِ طفلاں تمام خواہد شد

حضرت حُجرؓ کا مقدمہ اور اُس کی رُوداد

حضرت حُجرؓ اور آپ کے ساتھیوں کے جرائم کی حقیقت واضح ہو جانے کے بعد اب یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ ان کے خلاف بغاوت کا جو مقدمہ بنایا گیا اور جس طرح شہادتیں فراہم کی گئیں، ان میں کہاں تک اسلام کے قانونِ قضا اور عدل و انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ

رکھا گیا۔ تاریخ طبری جلد ۴ میں صفحہ ۱۹۰ سے لے کر صفحہ ۲۰۸ تک اس واقعہ کی پوری تفصیلات موجود ہیں۔ ان صفحات کا حوالہ عثمانی صاحب نے بار بار دیا ہے اور مولانا مودودی پر ضروری باتیں حذف کرنے کا الزام لگا کر کہا ہے کہ "ہم ان باتوں پر تنبیہ کریں گے"۔ اب جن اجزاء کو انہوں نے خود حذف کیا ہے اور بحث و تنقیح کے جن ضروری پہلوؤں کو نظر انداز کیا ہے، میں بھی اُن کی نشان دہی کیے دیتا ہوں۔ طبری میں صفحہ ۱۹۹ پر یہ بات درج ہے کہ زیاد نے حضرت حجرؓ کے بارہ ساتھیوں کو جیل میں ڈال دیا اور پھر محلّوں کے سرداروں کو بلا کر کہا کہ "حجرؓ کے بارے میں تم نے جو کچھ دیکھا ہے، اس کی شہادت دو"۔ لیکن اس پوری بحث میں یہ بات کسی جگہ مذکور نہیں ہے کہ شہادت کے وقت حضرت حجرؓ اور اُن کے ساتھیوں کو بھی اپنا بیان یا صفائی پیش کرنے یا کسی گواہ پر جرح کرنے کا موقع دیا گیا ہو۔

اسلام کا قانونِ عدالت

ابو داؤد میں حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ سے روایت ہے:

قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الخصمین یقعدان بین یدی الحاکم۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ (یعنی عدالتی ضابطہ بیان) فرمایا ہے کہ مقدمے کے فریقین دونوں حاکم کے رُوبرو بیٹھیں"۔

آنحضورؐ نے مزید فرمایا:

فاذا جلس بین یدیك الخصمان فلا تقض حتیٰ تسمع کلام الآخر کما سمعت کلام الاول۔

"جب دونوں فریق تمہارے سامنے بیٹھ جائیں تو فیصلہ نہ کرو جب تک کہ دوسرے کی بات بھی نہ سن لو جس طرح تم نے پہلے کی بات سُنی۔

حضرت عمرؓ نے جو ہدایت نامہ آدابِ قضا سے متعلق حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو بھیجا تھا، وہ متعدد کتبِ فقہیہ میں منقول ہے، اس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں:

سوّ بین الناس فی وجھك و مجلسك حتیٰ لا ییأس الضعیف

من عدلك ولا يطمع الشريف في حيفك۔

"تم لوگوں کی جانب متوجہ ہونے اور اپنا اجلاس منعقد کرنے میں مساوات قائم کرو تاکہ کمزور تمہارے عدل سے مایوس نہ ہو اور بڑے خاندان والا تم سے بے انصافی کی طمع نہ کرے۔"

ملزمین کے خلاف ان کی غیر موجودگی میں گواہیاں لینا ارشاداتِ نبویؐ اور اسلامی اصول قضاء کے بالکل خلاف ہے۔ اس پر اُس شہادت کا اطلاق ہی نہیں ہو سکتا جو اثباتِ جرم کے لیے بنیاد بن سکے۔ پھر اسلامی قانونِ شہادت کے مطابق یہ بھی ضروری ہے کہ ہر گواہ کی گواہی الگ الگ لی جائے تاکہ پہلے کی گواہی سے دوسرا متاثر نہ ہو اور ان کی شہادت میں اگر اختلاف ہو جو ملزم کے حق میں مفید ہو، تو وہ اس فائدے سے محروم نہ ہو[1] لیکن زیاد کے سامنے چار اصحاب کی گواہی جس طرح تاریخ میں درج ہے، جسے عثمانی صاحب نے بھی نقل کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب گواہوں نے بیک زبان اور بیک وقت ایک ہی گواہی دی ہے۔ تاہم اگر عثمانی صاحب کے وضع کردہ اصول "عدمِ ذکر و ذکر عدم" کے تحت یہ فرض کر لیا جائے کہ سب شہادتیں باری باری سے ملزمین کے سامنے پیش ہوئی تھیں اور انہیں بھی صفائی یا جرح کا موقع دیا گیا تھا مگر تاریخ میں ساری تفصیلات کو حذف کر کے صرف شہادت کا وہ مضمون بیان کر دیا گیا ہے جو تمام گواہوں کے مابین قدرِ مشترک تھا، تب بھی اس شہادت سے جرم بغاوت ہرگز ثابت نہیں ہوتا۔ چاروں حضرات کی گواہی یوں نقل کی گئی ہے:

"حجرؓ نے اپنے گرد جتھے جمع کر لیے ہیں اور خلیفہ کو کھلم کھلا گالیاں دی ہیں اور امیرالمومنین کے خلاف جنگ کرنے کی دعوت دی ہے اور ان کا عقیدہ یہ ہے کہ آلِ ابی طالب

---

[1] معین الحکام ص۱۰۱ پر ادب القاضی للخصاف کے حوالے سے درج ہے: لو شهد شاهد وفسر الشهادة ثم شهد الآخر فقال اشهد على مثل شهادة صاحبي لا يقبل۔ (اگر ایک گواہ شہادت دے اور اس کی تفصیل بیان کرے، پھر دوسرا گواہ کہے کہ میں اپنے ساتھی کی گواہی کے مثل گواہی دیتا ہوں تو دوسرے کی گواہی قبول نہ ہوگی)۔

کے سوا خلافت کا کوئی مستحق نہیں۔[1] انہوں نے ہنگامہ برپا کر کے گورنر کو نکال باہر کیا اور یہ ابوتراب (حضرت علیؓ) کو معذور سمجھتے اور ان پر رحمت بھیجتے ہیں اور ان کے دشمن اور ان سے جنگ کرنے والوں سے برارت کا اظہار کرتے ہیں اور جو لوگ ان کے ساتھ ہیں، وہ ان کے ساتھیوں کے سرگروہ ہیں اور انہی جیسی رائے رکھتے ہیں۔"

اس شہادت میں حضرت حجرؓ بن عدی اور آپ کے ساتھیوں کے جو جرائم بیان ہوئے ہیں، مَیں ان پر تفصیلی بحث کر چکا ہوں۔ ان میں سے کوئی جرم بلکہ ان کا مجموعہ مل کر بھی بغاوت کی شرعی و اصطلاحی تعریف میں نہیں آسکتا۔ پھر ہر فعل کو اپنے پس منظر سے کاٹ کر مبالغے اور رنگ آمیزی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ گورنر کو نکال باہر کرنے والی بات تو بالکل خلافِ واقعہ ہے جو کسی تاریخ میں میری نظر سے نہیں گزری۔ گورنر کو نکال دینا تو درکنار خود حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھی گرتے پڑتے بڑی مشکل سے جان بچا کر بھاگے اور رُوپوش ہوئے تھے اور پھر زیاد سے امان لے کر خود ہی حاضر ہو گئے تھے۔ بہرکیف ان چار اصحاب کی شہادت نقل کرنے کے بعد عثمانی صاحب لکھتے ہیں:

"پھر زیاد نے چاہا کہ ان چار حضرات کے علاوہ دوسرے لوگ بھی اس گواہی میں شریک ہوں، چنانچہ اس نے ان حضرات کی گواہی لکھ کر لوگوں کو جمع کیا، ان کو یہ گواہی پڑھ کر سنائی اور لوگوں کو دعوت دی کہ جو لوگ اس گواہی میں شریک ہونا چاہیں، وہ اپنا نام لکھوا دیں۔ چنانچہ لوگوں کے نام لکھوانے شروع کیے، یہاں تک کہ ستر افراد نے اپنے نام لکھوا دیئے۔"

شہادت فراہم کرنے کے اس طریق کار کو اگر کھینچ تان کر کے کسی طرح حدِ جواز میں لایا جا سکتا ہو تب بھی مَیں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ گواہیاں لینے کا یہ طریقہ اسلامی عدل و انصاف کے

---

[1] واضح رہے کہ یہ بات علی الاطلاق صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ لوگ حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی خلافت کو صحیح مانتے تھے اور حضرت عثمانؓ کی بھی خلافت پر نہیں بلکہ ان کے بعض اعمال پر معترض تھے۔ اس لیے ان کی صحیح پوزیشن یہ تھی کہ وہ حضرت معاویہؓ کے مقابلہ میں حضرت علیؓ اور ان کے صاحبزادوں کو خلافت کا مستحق سمجھتے تھے۔

بنیادی اور معیاری تصورات سے بالکل فروتر ہے۔ آخر سیاسی اجتماعات اور پبلک جلسوں میں قرار دادوں کی منظوری لینے، محضر ناموں پر لوگوں کے انگوٹھے لگوانے یا دستخط لینے اور مسلمانوں کی زندگی اور موت کا فیصلہ کرتے وقت گواہوں کی شہادت ریکارڈ کرنے میں کچھ تو فرق و امتیاز ہونا چاہیئے۔ ہمارے فقہاء نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ کسی گواہ کو کوئی خاص قسم کی "تلقین" نہ کی جائے جو اُس کی آزادانہ رائے پر اثر انداز ہو سکتی ہو۔ چنانچہ امام سرخسیؒ بسوط جلد ۹ صفحہ ۲۰ پر فرماتے ہیں:

ولا ینبغی للقاضی ان یلقن الشھود ما تتم بہ شھادتھم فی الحدود لانہ مامور بالاحتیال للدرالحد لا لاقامتہ۔

"قاضی کو چاہیے کہ وہ گواہوں کو ایسی بات نہ سمجھائے جس سے ان کی شہادت حدود میں پایۂ تکمیل و ثبوت تک پہنچے۔ کیونکہ قاضی اس بات پر مامور ہے کہ کسی بہانے سے حد کو ٹالے، نہ کہ اسے قائم کرے۔"

اس کی روشنی میں ہم یہ بآسانی فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ایک پیشگی لکھی لکھائی "گواہی" تیار کر لینا اور صوبے کے گورنر کا لوگوں کو بلا کر یہ کہنا کہ اس گواہی میں کون کون شریک ہوتا ہے، شہادت فراہم کرنے کا یہ طریقہ اسلامی انصاف کے تقاضے کہاں تک پورے کر سکتا ہے۔ یہ حرکت تو آج اس ظلم و ستم کے دور میں بھی اگر کوئی گورنر کرے تو دنیا چیخ اُٹھے۔

یہاں یہ بات بھی لائقِ وضاحت ہے کہ عثمانی صاحب نے یُوں تو بہت سی غیر ضروری تفصیلات اور مکالمات وغیرہ کو تاریخ طبری سے نقل کر دیا ہے، لیکن جس مقام پر مندرجۂ بالا گواہی لیے جانے کا ذکر ہے، وہاں سے بعض نہایت ضروری اجزاء کو حذف کر دیا ہے، امام ابن جریرؒ نے اسی جگہ (جلد ۴، صفحہ ۲۰۰) پر لکھا ہے کہ پہلے ایک گواہ (ابوبردہ) سے گواہی لی گئی۔ پھر جو کچھ ہُوا، وہ درج ذیل ہے:

فقال زیاد علی مثل ھذہ الشھادۃ فاشھدوا اما واللہ لا جھدن علی قطع خیط عنق الخائن الاحمق فشھد رؤس الاسباع علی مثل شھادتہ وکانوا اربعۃ ثم ان زیادا دعا الناس فقال

اشھدوا علی مثل شھادۃ رؤس الارباع فقرأ علیھم الکتاب۔

"پھر زیاد نے کہا کہ اس شہادت کے مانند شہادت دو۔ خدا کی قسم میں اس خائن واحمق کی رگ گردن کاٹنے کی پوری جدوجہد کروں گا۔ پس محلّوں کے سرداروں نے اسی شہادت کے مطابق گواہی دی اور وہ چار تھے۔ پھر زیاد نے لوگوں کو بلایا اور کہا کہ جس طرح محلّوں کے سرداروں نے شہادت دی ہے، اسی طرح کی شہادت دو اور انہیں وہ تحریری شہادت پڑھ کر سنائی"۔

دوسرے لفظوں میں اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ زیاد نہ صرف گرفتاری سے پہلے ہی قاتلانہ دھمکیاں دیتا رہا (جسے عثمانی صاحب بھی نقل کر چکے ہیں) بلکہ وہ حضرت حجرؓ کے خلاف جس وقت شہادتیں لے رہا تھا، اُس وقت بھی ایک قصاب کی طرح اپنی نیت اور ارادے کا برملا اظہار کر رہا تھا کہ میں اس احمق اور غدار کو تہ تیغ کرنے میں پورا زور لگاؤں گا اور لوگوں سے کہہ رہا تھا بلکہ ایک گواہی پڑھ کر سُنا رہا تھا کہ تم لوگ اس طرح کی گواہی دو۔ ابن جریرؒ کی تصریح کے مطابق اس کے بعد ستّر گواہوں نے ویسی ہی گواہی دی۔ اس ساری رُوداد کو پڑھتے ہوئے آدمی یہ کہنے پر مجبور ہوتا ہے کہ اس زمانے کے سنگدل اور سفاک حاکم بھی شاید اتنی دُور تک نہ جا سکیں جہاں تک عثمانی صاحب کا یہ ممدوح گورنر پہنچ گیا۔

اِسلامی قانونِ شہادت کی مزید خلاف ورزی

پھر مزید ایک واقعہ جو تاریخ طبری اور دوسری تاریخوں میں مذکور ہے اور جسے عثمانی صاحب نے نظر انداز کر دیا ہے، وہ یہ ہے کہ ان گواہوں میں مشہور قاضی شُریح بن حارث اور شُریح بن ہانی دونوں کا نام بھی زیاد نے درج کر دیا تھا۔ قاضی شُریح کا اپنا بیان تاریخ طبری اور البدایہ والنہایہ میں یہ درج ہے کہ میں نے گواہی صرف یہ دی تھی کہ حجرؓ ایک عبادت گزار اور روزے دار شخص ہیں۔ اور شُریح بن ہانی کا یہ قول منقول ہے کہ "مجھے معلوم ہوا ہے کہ میرا نام گواہوں میں درج کر دیا گیا ہے اور میں نے اس کی تردید کرتے ہوئے زیاد کو ملامت کی ہے"۔ صرف یہی نہیں بلکہ ابن جریرؒ نے آگے صفحہ ۲۰۲ پہ بیان کیا ہے کہ جب زیاد نے حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کو حضرت وائل اور کثیرؓ بن شہاب کی حراست میں امیر معاویہؓ کی طرف

روانہ کیا اور ساتھ وہ "شہادت نامہ" بھی بھیجا تو شریح بن ہانی راستے میں انہیں جا ملے اور کثیرؒ کے حوالے ایک بند مکتوب کیا جو امیر معاویہؓ کے نام تھا۔ کثیرؒ نے اس کا مضمون پوچھا تو شُریح نے بتانے سے انکار کر دیا۔ اس پر کثیر گھبرائے کہ نہ معلوم اس میں کوئی ایسی بات ہو جو امیر معاویہؓ کو ناپسند ہو اور وہ خط لینے پر آمادہ نہ ہوئے۔ پھر شُریح نے وہ خط حضرت وائل کے سپرد کر دیا اور انہوں نے امیر معاویہؓ تک پہنچا دیا۔ امیر معاویہؓ نے اسے کھولا تو اس میں شریح کی جانب سے تحریر تھا "مجھے معلوم ہوا ہے کہ زیاد نے حجرؓ کے خلاف میری شہادت بھی درج کر کے بھیجی ہے۔ میری شہادت یہ ہے کہ وہ نماز قائم کرتے ہیں، زکوٰۃ دیتے ہیں، ہمیشہ حج و عمرہ کرتے ہیں، نیکی کا حکم دیتے ہیں، بُرائی سے روکتے ہیں۔ اُن کے خون اور مال پر دست درازی حرام ہے۔"

اس سے صاف ظاہر ہے کہ زیاد نے جعل سازی اور شہادتِ زُور کے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کیا تھا اور گواہوں کو سکھانے پڑھانے کی ہر کوشش کے باوجود اس نے جب دیکھا بعض گواہ اس کے مطلب کی گواہی نہیں دیتے تو اس نے ان کی طرف سے خود جھوٹی گواہی گھڑ کر درج کر دی۔ زیاد کی یہ مجرمانہ حرکت گواہیوں کے اس سارے دفتر کو مشتبہ اور اور ناقابلِ وثوق بنا دیتی ہے۔ کیونکہ جو شخص ایک گواہ پر بہتان باندھ سکتا ہے، وہ ایک سے زاید پر بھی باندھ سکتا ہے۔ مولانا عثمانی صاحب نے ابن غیلان کو شک کا فائدہ دے کر بری الذمہ ثابت کرنے میں تو بڑا زور صرف کیا تھا، مگر یہاں حضرت حجرؓ کے معاملے میں معلوم نہیں ملزم کو شک کا فائدہ ملنے کا اصول کہاں غائب ہو گیا؟ پھر عجیب تر بات یہ ہے کہ امیر معاویہؓ نے اس صورتِ حال کے سامنے آجانے پر بھی یہ ضروری خیال نہ فرمایا کہ شُریح یا دوسرے گواہوں کو یا زیاد کو بلا کر ملزمین کے سامنے بیان لیے جائیں اور ملزمین کو بھی بیان اور جرح کا موقع دیا جاتا[1]

---

[1] گواہوں کی گواہی کے وقت ملزموں کی موجودگی جس طرح دوسرے عدالتی نظاموں میں لازم ہے، اسی طرح اسلام میں بھی ہے۔ شہادت علی الغائب اور قضا علی الغائب بعض خاص صورتوں کے ماسوا جائز نہیں۔ موجودگی کے ساتھ گواہوں کے لیے جرح کا حق بھی مسلّم ہے، جس کے بغیر شہادت ناقابلِ اعتماد ہے۔ حضرت مغیرہؓ پر خلافتِ فاروقی میں زنا کا جو مقدمہ قائم ہوا تھا، وہ حضرت مغیرہؓ کی گواہوں پر جرح ہی کے باعث ثابت نہ ہو سکا تھا اور اُلٹا گواہوں پر حدِ قذف جاری کی گئی تھی، حالانکہ گواہوں میں صحابی بھی تھے۔ گواہ تو درکنار امیر معاویہؓ کو ملزمین کی شکل دیکھنا بھی گوارا نہ تھی۔ امام ذہبی نے اعلام النبلاء میں ان کا قول نقل کیا ہے لا احب ان اراھم۔

بلکہ دو گواہ جو قیدیوں کو ساتھ لائے تھے ان کے اور قیدیوں کے بیان بھی آمنے سامنے نہیں لیے گئے اور بس زیاد کی بھیجی ہوئی گواہی اور رپورٹ پر قتل کا فیصلہ کر ڈالا گیا، حالانکہ زیاد کی تحریر کی حیثیت ایک تفتیشی افسر کی ڈائری سے زیادہ کی نہیں تھی اور جب تک باقاعدہ عدالتی کارروائی کے مطابق اُسے فریقین کے سامنے ثابت نہ کیا جاتا، اس پر شہادت کا اطلاق نہیں ہو سکتا تھا۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ اس پوری کارروائی کے دوران میں ایک مرتبہ بھی زیاد یا امیر معاویہؓ نے ملزموں کو یہ موقع نہیں دیا کہ وہ اپنا بیان دے سکیں یا اپنے خلاف گواہی سن سکیں یا کسی گواہ پر جرح کر سکیں۔ بلکہ انہیں آخر وقت تک یہ بھی نہ معلوم ہو سکا کہ وہ کس انجام سے دوچار ہونے والے ہیں۔ تاریخ طبری (جلد ۴، صفحہ ۲۰۲) میں تصریح ہے کہ جب سارے ملزم مرج عذراء کے مقام پر محبوس کر دیئے گئے تو وہاں انہیں یزید بن حجیہ کے ذریعے سے معلوم ہوا کہ انہیں قتل کی سزا ملنے والی ہے۔ اس پر حضرت حجرؓ نے یزید سے کہا کہ وہ امیر معاویہؓ سے جا کر کہیں کہ "ہم اپنی بیعت پر قائم ہیں۔ ہمارے خلاف گواہی عداوت و اتہام پر مبنی ہے۔" یزید نے یہ پیغام پہنچا دیا مگر امیر معاویہؓ نے اس کے جواب میں فرمایا،

زیاد اصدق عندنا من حجر۔

"زیاد ہمارے نزدیک حجرؓ سے زیادہ سچا ہے۔"

عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ "زیاد نے "گواہیوں کا صحیفہ شرعی اصول کے مطابق حضرت وائل اور حضرت کثیرؓ کو دیا کہ وہ حضرت معاویہؓ کو پہنچائیں۔ معلوم نہیں "شرعی اصول کے مطابق صحیفہ پہنچانے" سے مراد کیا ہے؟ میں سمجھتا ہوں کہ عثمانی صاحب غالباً اسے "کتاب القاضی الی القاضی" یا "شہادۃ علی الشہادۃ" کے فقہی قاعدے کے تحت لا کر اس کارروائی کو شرعی اصول کے مطابق قرار دینا چاہتے ہیں۔ یہ "شہادت" جیسی کچھ بھی تھی اور جیسے کچھ "آداب قضا" کو ملحوظ رکھتے ہوئے حاصل کی گئی تھی، اس پر تو میں اوپر روشنی ڈال ہی چکا ہوں۔ مگر میں عثمانی صاحب پر یہ بھی واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ اوّل تو انتظامی حاکم، یعنی گورنر کو قاضی قرار دینا ایک انوکھی اپچ ہے۔ پھر فقہائے حنفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ کتاب القاضی الی القاضی یا شہادۃ علی الشہادۃ غیر فوجداری یعنی دیوانی ومالی (Civil) معاملات ہی میں معتبر ہے، حدود و قصاص یعنی فوجداری (Criminal)

معاملات میں ہرگز معتبر نہیں ہے۔ وہ فقہ کی کوئی کتاب اُٹھا کر خود ہی دیکھ لیں، میں حوالے کہاں تک نقل کرتا رہوں۔ فقہاءِ حنفیہ نے اس کی وجہ بھی بیان کر دی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ایک قاضی کے مکتوب کا دوسرے کے لیے قابلِ قبول ہونا اور اسی طرح ایک شاہد کا دوسرے شاہد کی شہادت کو پیش کرنا خلافِ قیاس ہے اور اسے صرف استحساناً جائز سمجھا گیا ہے۔ ورنہ یہ دونوں "شبہ" سے خالی نہیں ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ تحریر اصل قاضی کے بجائے کسی غیر کی ہو یا شہادت نقل کرنے میں سہو ہو جائے، اور فوجداری جرائم میں بیانات و شہادات کا ہر قسم کے شک و شبہ سے بالاتر ہونا ضروری ہے۔ اس لیے زیاد کا جو مکتوب اور گواہیوں کا جو صحیفہ امیر معاویہؓ کے پاس پہنچا تھا، وہ اس اصول کے مطابق بھی ہرگز کسی قانونی قدر و قیمت کا حامل یا اعتماد کے لائق نہ تھا لیکن حیرت بالائے حیرت ہے کہ محمد تقی صاحب پھر بھی فرماتے ہیں کہ "حضرت معاویہؓ کو حجرؓ کی شورشوں کا پہلے ہی علم تھا، اب اُن کے پاس چوالیس قابلِ اعتماد گواہیاں ان کی باغیانہ سرگرمیوں پر پہنچ گئیں۔ جرمِ بغاوت کو ثابت کرنے کے لیے اس سے بڑھ کر اور کیا دلیل ہو سکتی ہے۔ جرم روزِ روشن کی طرح ثابت ہو گیا اور بغاوت کی سزا موت ہے"! اس ارشاد سے انھوں نے اصولِ فقہ میں ایک اور نادر اضافہ فرمایا ہے، اور وہ یہ ہے کہ حاکم کے فیصلے میں کسی شخص کے متعلق اس کے مجرم ہونے کا پیشگی علم بھی جائز طور پر دخیل ہو سکتا ہے۔ یہ وہ بات ہے جو اسلامی فقہ تو درکنار، دنیا کے کافرانہ قوانین تک میں غلط سمجھی جاتی ہے۔

ع   ایں کار از تو آید و مرداں چنیں کنند

پھر عثمانی صاحب لکھتے ہیں "اس کے باوجود حضرت معاویہؓ نے بعض صحابہؓ کے کہنے پر چھ افراد کو چھوڑ دیا اور آٹھ کو قتل کرنے کا حکم دیا"۔ سوال یہ ہے کہ اس دو گونہ اور امتیازی سلوک کی وجہ کیا ہے؟ عثمانی صاحب نے اس سوال کا نیا جواب یہ دیا ہے کہ باغی کا قتل واجب نہیں، صرف جائز ہے، اس لیے امیر معاویہؓ نے جسے چاہا قتل کرا دیا، جسے چاہا معاف کر دیا۔ ع ناطقہ سربگریباں کہ اسے کیا کہیے! اس کے معنی تو یہ ہیں کہ عثمانی صاحب حضرت معاویہؓ کو ماشاء اللہ یَغۡفِرُ لِمَنۡ یَّشَآءُ وَ یُعَذِّبُ مَنۡ یَّشَآءُ کے مقامِ عالی پر فائز کرنا چاہتے ہیں اور یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ معاملہ عدالت کا نہیں مشیت کا تھا!

میں یہ حقیقت کھول کر بیان کر چکا کہ اوّل تو یہ اصحاب ہرگز باغی نہ تھے، اور بالفرض اگر تھے بھی تو گرفتار ہو جانے کے بعد مجرد جرمِ بغاوت کی سزا ہرگز قتل نہیں ہے۔ اب میں عثمانی صاحب سے مطالبہ کرتا ہوں کہ وہ گھما کر بات کرنے کے بجائے صاف صاف بتائیں کہ باغی اسیر کا قتل ان کی تحقیق میں حد کے تحت آتا ہے یا تعزیر کے تحت؟ مجرموں کا جرم اور ان کے خلاف شہادت یکساں ہو تو بعض کو چھوڑنا اور بعض کی گردن مار دینا کیا معنی رکھتا ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ حجرؓ ان کے سرغنہ تھے تو فقط اُن کا جُرم شدید تر تھا، باقی تو جرم میں برابر تھے، پھر ان میں سے بھی صرف چند کا انتخاب برائے قتل کس بنا پر ہوا؟ واقعہ یہ ہے کہ جن لوگوں کو رہا کیا گیا، اس بنا پر کیا گیا کہ ان کے کسی دوست یا عزیز نے سفارش کر دی۔ حالانکہ قصاص و حدود میں شفاعت کرنا اور اُسے مان لینا اسلامی نقطۂ نظر سے ہرگز جائز نہیں ہے۔ پھر عجیب تر چیز یہ ہے کہ جن لوگوں کے نام زیاد کی رپورٹ میں بطورِ گواہ درج تھے، انہی میں سے بعض حضرات ایسے ہیں جنہوں نے بعض ملزموں کی سفارش کر کے انہیں رہا بھی کرایا ہے۔ پھر جو سفارش بھی کی گئی، اس بنا پر نہیں کہ فلاں شخص بے گناہ یا بے ضرر ہے، بلکہ محض اس بنا پر کہ یہ ہمارا آدمی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ دورِ ملوکیت کے خصائص میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ایک طرف ملزم کے خلاف شہادت دی جائے، دوسری طرف اسے چھڑانے کے لیے سفارش کی جائے اور اُسے قبول بھی کر لیا جائے۔ اور جس کا کوئی سفارشی نہ ہو اُسے قتل کر دیا جائے۔ اسلام کے تصوّرِ عدل و انصاف کے ساتھ اس سے بڑا اور سنگین تر استہزاء اور کیا ہو سکتا ہے؟

صاحب التوضیح والتلویح کا موقف

اگر مولانا محمد تقی صاحب اس بات سے بے خبر ہیں تو میں ان کے علم میں لانا چاہتا ہوں کہ حضرت حجرؓ بن عدی کو باغی اور مباح الدم قرار دینا تو درکنار بعض علمائے سلف نے صاف طور پر امیر معاویہؓ کے خلاف قتلِ صحابہؓ کا الزام عائد کیا ہے۔ یہاں میں ایک مثال پیش کیے دیتا ہوں۔ التوضیح اور اس کی شرح التلویح درسِ نظامی کی ایک مشہور متداول کتاب ہے۔ میرے سامنے اس وقت مطبع نولکشور ۱۲۹۲ھ کا مطبوعہ نسخہ ہے۔ اس میں شرائط راوی، انقطاع، ارسال اور حدیث القضا بشاہد و یمین پر بحث کرتے ہوئے صفحہ ۳۱۱ پر صاحب توضیح

فرماتے ہیں:

و ذکر فی المبسوط ان القضاء بشاھد و یمین بدعۃ واوّل من قضی بہ معاویہ۔

"مبسوط میں مذکور ہے کہ مدعی کے حق میں ایک گواہ اور قسم کی بنا پر فیصلہ دینا بدعت ہے اور پہلے شخص جنہوں نے ایسا فیصلہ دیا وہ معاویہؓ ہیں"

اس عبارت کی تشریح میں صاحب تلویح لکھتے ہیں:

لیس المراد ان ذالک امر ابتدعہ معاویۃ فی الدین بناء علی خطائہ کالبغی فی الاسلام ومحاربۃ الامام وقتل الصحابۃ لانہ قد ورد فیہ الحدیث الصحیح۔

"اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ کوئی ایسی بدعت تھی جو امیر معاویہؓ نے دین کے معاملے میں اختیار کی ہو اور جس کی بنیاد ان کی ایسی خطا پر ہو جس طرح کہ بغاوت، امام وقت کے خلاف محاربہ اور قتل صحابہ ہے۔ قضا بشاہد و یمین کے معاملے میں حدیث صحیح موجود ہے"

اب یہاں علامہ سعد الدینؒ تفتازانی نے صاف طور پر امیر معاویہؓ کو بغاوت، امام وقت کے خلاف جنگ اور قتل صحابہؓ کا مرتکب ٹھہرایا ہے۔ صحابہ جمع کا صیغہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک امیر معاویہؓ متعدد صحابہ کرامؓ کے قتل کے موجب ہوئے ہیں۔ حضرت حکمؓ بن عمرو کا امیر معاویہؓ کی قید میں وفات پانا میں پہلے بیان کر چکا ہوں۔ دوسرے صحابی حضرت حجرؓ ہیں جو ناحق امیر معاویہؓ کے ہاتھ سے قتل ہوئے ہیں۔ اب اگر حضرت حجرؓ صحابی نہیں ہیں یا بربنائے بغاوت ان کا قتل روا تھا تو پھر عثمانی صاحب براہ کرم مجھے بتائیں کہ وہ اور کون کون سے صحابہ کرام ہیں جنہیں امیر معاویہؓ نے قتل کرایا ہے؟ علامہ تفتازانی بغاوت، محاربہ اور قتل صحابہ کا ذکر بہر حال امیر معاویہؓ کی خطا کے طور پر کر رہے ہیں۔ اگر حضرت حجرؓ کا قتل بالحق تھا تو پھر قتل صحابہ کا ذکر بطور بدعت و خطا جو تلویح میں درج ہے اور امیر معاویہؓ کو جس کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے، اس کے آخر کیا معنی ہیں؟ اس کتاب کو وجود میں آئے

چھ سو سال سے زاید کا عرصہ گزر چکا ہے اور ہمارے مدارس میں اس کی تدریس برابر جاری ہے۔

بعض حضرات علامہ سعد الدین تفتازانی کے اس طرح کے اقوال کی بنا پر ان کے خلاف شیعہ ہونے کا بے بنیاد الزام عائد کر دیتے ہیں۔ بلکہ علامہ موصوف پر کیا موقوف ہے، بعض دوسرے ائمۂ اہلِ سنت، جنہوں نے حضرت علیؓ یا حضرات حسنینؓ کے فضائل و مناقب بیان کر دیئے ہیں یا سیئاتِ بنو امیہ کو واشگاف انداز میں بیان کر دیا ہے، ان کے خلاف بھی تشیع کا الزام بلا تکلف لگا دیا جاتا ہے۔ مثلاً امام ابن جریرؒ، ائمۂ فقہاء اربعہ، امام نسائی، امام حاکم جیسے ائمۂ سلف بھی اس بے جا الزام سے نہیں بچ سکے۔ میرے لیے یہاں بیچ میں اس مسئلے پر مفصل بحث کرنا تو ممکن نہیں، البتہ علامہ تفتازانی کے متعلق جو کچھ ملا علی قاریؒ کی تالیف شرح فقہ اکبر میں لکھا ہے، اسے میں یہاں نقل کیے دیتا ہوں، ملا علی قاری خلفائے راشدین کی ترتیبِ افضلیت کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے پہلے نقل فرماتے ہیں کہ اکثر علماء کے نزدیک حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ سے افضل ہیں، مگر بعض متاخرین نے اس معاملے میں توقف اختیار کیا ہے اور شرح العقائد کے ایک محشّی (اشارہ تفتازانی کی طرف ہے) نے کہا ہے کہ

فلا جهة للتوقف بل يجب ان يجزم بافضلية علیؓ۔

"توقف کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے بلکہ واجب ہے کہ حضرت علیؓ کو قطعی طور پر افضل مانا جائے۔"

اس کے بعد فرماتے ہیں:

ولذا قيل فيه رائحة من الرفض لكنه فرية بلا مرية اذ كثرة فضائل علی وكمالاته العلية وتواتر النقل فيه معنى بحيث لا يمكن انكاره ولو كان هذا رفضا وتركا للسنة لم يوجد من اهل الرواية والدراية سنی اصلا فاياك والتعصب فی الدين والتجنب عن الحق اليقين۔

"اسی لیے کہا جاتا ہے کہ اُن میں (یعنی تفتازانی میں) بوئے رفض پائی جاتی ہے۔

لیکن یہ بلا شبہ ایک افتراء ہے کیونکہ حضرت علیؓ کے فضائل و کمالات عالیہ بہت ہیں جو اس طرح تواتر معنوی کے ساتھ منقول ہیں کہ ان کا انکار ممکن نہیں۔ اگر اسی چیز کا نام رفض اور ترکِ سنت ہے تو اہلِ روایت و درایت میں کوئی سُنّی اصلاً نہ پایا جا سکے گا۔ پس خبردار! دین میں تعصب سے بچو اور حق الیقین سے اجتناب نہ کرو۔"

(شرح فقہ اکبر، ملا علی قاری، ص۸۲، مطبع مجتبائی ۱۳۴۸ھ)

حضرت عائشہؓ کے تاثرات

مولانا مودودی نے لکھا تھا کہ حضرت حجرؓ جو ایک زاہد و عابد صحابی اور صلحائے امت میں ایک اونچے مرتبے کے شخص تھے، ان کے قتل نے اُمت کے صُلحاء کا دل دہلا دیا اور حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عائشہ اور ربیع گورنر خراسان کو یہ خبر سُن کر سخت رنج ہوا۔ اس پر مولانا عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ "جہاں تک عبادت و زہد کا تعلق ہے، حجرؓ بن عدی شاید خارجیوں سے زیادہ عابد وزاہد نہ ہوں، لیکن کیا امت کا کوئی فرد یہ کہہ سکتا ہے کہ چونکہ خارجی بہت زیادہ عابد وزاہد تھے، اس لیے ان کی بغاوتوں پر انہیں قتل کرنا حضرت علیؓ کا ناجائز فعل تھا؟" یہ پھر ایک بے بنیاد دعویٰ ہے جسے عثمانی صاحب نے پیش کر دیا ہے۔ کیا عثمانی صاحب تاریخی طور پر یہ بات ثابت کر سکتے ہیں کہ حضرت علیؓ جس خارجی یا باغی کو قید کر لیتے تھے، اُسے قتل کر دیتے تھے؟ یا کوئی سفارشی جس کی جان بخشی کرا لیتا تھا، اُسے چھوڑ دیتے تھے اور دوسرے قیدیوں کو تہِ تیغ کر دیتے تھے؟ حضرت علیؓ کا اسوہ تو میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ اوّل تو وہ خوارج سے تعرض ہی نہیں فرماتے تھے اور جب خوارج خود قتال کی ابتدا کرتے تھے تب حضرت علیؓ دفاعی قتال کرتے تھے۔ خاتمۂ قتال کے بعد آپ کا حکم اور عمل یہ تھا کہ اسیروں کو قتل نہ کیا جائے بلکہ رہا کر دیا جائے۔ یہ طریقہ آپ کا سب مقاتلین و محاربین کے بالمقابل تھا۔ جنگِ صفین کے متعلق مؤرخین کا بیان ہے کہ امیر معاویہؓ کا ارادہ تھا کہ قیدیوں کو قتل کر دیا جائے مگر انہیں معلوم ہوا کہ حضرت علی نے اپنے جنگی قیدیوں کو رہا کر دیا ہے تو امیر معاویہؓ نے فرمایا کہ اچھا ہوا کہ ہم نے قیدی قتل نہ کر دیئے۔ چنانچہ انہوں نے بھی اپنے قیدی چھوڑ دیئے۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کے اس قول کا تعلق ہے کہ "اے معاویہؓ تمہیں حجرؓ کو قتل

کرتے ہوئے خدا کا ذرا خوف نہ ہوا؟" مولانا محمد تقی صاحب نے تسلیم کر لیا ہے کہ یہ تاریخ طبری میں موجود ہے، حالانکہ پہلے انہوں نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ مولانا مودودی نے جتنی کتابوں کا حوالہ دیا ہے، ان میں یا دوسری کسی کتاب میں بھی یہ الفاظ موجود نہیں ہیں۔ اس کے برعکس واقعہ یہ ہے کہ نہ صرف تاریخ طبری بلکہ دوسری کتابوں میں بھی حضرت عائشہؓ کا یہ قول منقول ہے۔ مثلاً الاصابہ میں حضرت حجرؓ کے حالات بیان کرتے ہوئے حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ جب حضرت عائشہؓ کو معلوم ہوا کہ زیاد ان کے قتل کے درپے ہے تو آپ نے عبدالرحمٰن بن حارث کو امیر معاویہؓ کے پاس پیغام دے کر بھیجا کہ

اَللّٰہَ اَللّٰہَ فی حجر و اصحابہ۔

"حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کے معاملے میں خدا سے ڈریں۔"

مگر ان کے پہنچنے سے پہلے حضرت حجرؓ اور آپ کے پانچ ساتھی قتل ہو چکے تھے۔ حضرت عائشہؓ کا یہ قول الاصابہ صفحہ ۳۵۵ پر موجود ہے۔ اسی مقام کے آگے پیچھے سے مولانا عثمانی صاحب نے متعدد دیگر اقوال نقل کیے ہیں مگر سخت تعجب ہے کہ یہ قول انہیں اس کتاب میں نظر نہ آسکا۔ بہرکیف حضرت عائشہؓ کی شدید ناراضی اور اضطراب ظاہر کرنے والے ان الفاظ کو نظر انداز کرتے ہوئے عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ "اب یہ بھی سن لیجیے کہ خود حضرت عائشہؓ کی ذاتی رائے حجرؓ اور ان کے اصحاب کے بارے میں کیا تھی۔ امام ابن عبدالبرؒ نقل فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے یہ فرمایا تھا کہ حجرؓ اور ان کے اصحاب کے معاملے میں تم سے ابوسفیانؓ کی بردباری کہاں چلی گئی تھی؟ تم نے ایسا کیوں نہ کیا کہ انہیں قید خانوں میں بند رکھتے اور انہیں طاعون کا نشانہ بننے دیتے؟ یہ تھا حضرت عائشہؓ کے نزدیک بردباری کا زیادہ سے زیادہ تقاضا جو حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کے ساتھ روا رکھی جا سکتی تھی۔ اگر حجر بن عدی اور ان کے ساتھی بقول مولانا مودودی "حق گوئی" ہی کے مجرم تھے۔ اس "حق گوئی" کی کم سے کم سزا حضرت عائشہؓ کے نزدیک بھی قید خانہ ہی تھی۔"

عثمانی صاحب کا یہ ارشاد ستم ظریفی اور سخن فہمی کا ایک نادر نمونہ ہے۔ ابن حجرؒ نے حضرت عائشہؓ کا قول صرف یہ بیان کیا ہے۔

فبعثت الی معاویۃ عبد الرحمٰن بن الحرث اللہَ اللہَ فی حجر واصحابہ۔

"پھر حضرت عائشہؓ نے عبدالرحمٰن بن الحارث کو معاویہ کے پاس یہ پیغام دے کر بھیجا کہ حجر اور ان کے ساتھیوں کے معاملہ میں اللہ سے ڈرو۔"

آگے کی ساری عبارت ایک مکالمہ ہے جو عبدالرحمٰن اور امیر معاویہؓ کے درمیان ہوا۔ اس میں سے کوئی بات بھی ایسی نہیں جو حضرت عائشہؓ نے فرمائی ہو یا ان کی جانب سے عبدالرحمٰن نے نقل کی ہو، کیونکہ وہ تو سوال و جواب ہے جو عبدالرحمٰن اور امیر معاویہؓ کے درمیان ہوا تھا۔ عبارت یہ ہے:

فوجدہ عبدالرحمن قد قتل ھو وخمسۃ من اصحابہ فقال لمعاویۃ این عزب عنک حلم ابی سفیان فی حجر واصحابہ الاحبستھم فی السجون وعرضتھم للطاعون۔ قال حین غاب عنی مثلک من قومی۔ قال واللہ لا تعد لک العرب حلماً بعد ھذا ابداً ولا رأیاً۔ قتلت قوماً بعث بھم الیک اُساری من المسلمین؟

"عبدالرحمٰن (جب حضرت عائشہؓ کا پیغام لے کر پہنچے) تو انھوں نے دیکھا کہ حضرت حجرؓ اور ان کے پانچ ساتھی قتل ہو چکے ہیں۔ عبدالرحمٰنؓ امیر معاویہؓ سے کہنے لگے کہ "حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کے معاملے میں ابوسفیانؓ کا حلم آپ سے کہاں غائب ہو گیا؟ آپ نے انہیں قید خانوں میں کیوں نہ بند رکھا اور طاعون کا شکار کیوں نہ ہو جانے دیا؟" امیر معاویہؓ نے جواب دیا کہ آپ جیسے میری قوم کے افراد مجھ سے دور ہوں (تو نتیجہ ظاہر ہے)۔ عبدالرحمٰن بولے "خدا کی قسم اہلِ عرب آپ کو اس کے بعد کبھی بھی بردبار اور اہل الرائے شمار نہیں کریں گے۔ آپ نے ایسے مسلمانوں کو قتل کر دیا جو آپ کے پاس قیدی بنا کر بھیجے گئے تھے؟"

اب یہ بات فی الواقع بڑی تعجب خیز ہے کہ مولانا محمد تقی صاحب نے حضرت عائشہؓ کا

اصل پیغام تو بالکل حذف کر دیا ہے، جو انہوں نے عبدالرحمٰن کے ذریعے سے امیر معاویہؓ کو بھیجا تھا (اور وہ صرف اتنا ہی تھا کہ آپ حجرؓ کے معاملے میں اللہ سے ڈریں) مگر آگے جو بات خود عبدالرحمٰن نے امیر معاویہ سے کہی تھی اُسے حضرت عائشہؓ کا قول قرار دے دیا۔

پھر قطع نظر اس بات سے کہ یہ قول (الاحبستھم فی السجون) حضرت عائشہؓ کا ہے یا کسی دوسرے شخص کا، اس سے یہ استنباط عجیب چیز ہے کہ اس قول کے قائل کا منشا و مدعا یہ ہے کہ حضرت حجرؓ کو قتل کرنا تو ذرا سخت سزا تھی، البتہ یہ بات بالکل منصفانہ اور مناسب تھی کہ انہیں حبس دوام کی سزا دے کر جیل خانہ میں سڑنے یا طاعون میں مبتلا ہونے کے لیے چھوڑ دیا جاتا۔ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ ہم بعض اوقات اپنے کسی مخاطب کو فہمائش کرنے کے لیے یا اس کے اعلیٰ اخلاقی جذبات سے اپیل کرنے کی غرض سے کہتے ہیں کہ فلاں کام کرنے کی بہ نسبت تو بہتر یہ تھا کہ آپ فلاں کے یا میرے گلے پر چھری پھیر دیتے۔ خود قرآن میں آیا ہے کہ جب برادرانِ یوسفؑ انہیں قتل کرنے پر تل گئے تو ایک بھائی نے کہا کہ قتل نہ کرو، کسی اندھے کنوئیں میں ڈال دو۔ اب کیا اس اندازِ بیان سے کوئی سلیم الطبع آدمی یہ استدلال کر سکتا ہے کہ انصاف کا تقاضا بھی یہی تھا کہ حضرت یوسفؑ کو قتل کرنے کے بجائے انہیں کنوئیں میں پھینک دیا جاتا؟ اور کیا فی الواقع جب انہیں اندھے کنوئیں میں ڈال دیا گیا، تو یہ کوئی جائز و مباح فعل تھا؟ میرے لیے زیادہ تفصیلات نقل کرنا مشکل ہے، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے قتلِ حجرؓ سے قبل اور اس کے بعد بھی جس طرح اس پر نکیر و احتجاج کیا ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک یہ فعل سخت ناپسندیدہ اور قطعاً غیر جائز تھا۔ میں ان کا ایک قول پہلے نقل کر چکا ہوں کہ حضرت حُجرؓ کا جرم دراصل جُرم ضعیفی تھا جس کی سزا مرگ مفاجات کی صورت میں ظاہر ہوئی۔

۸۔ امیر معاویہؓ نے مصر پر قبضہ کر لینے کے بعد حضرت عائشہؓ کے بھائی محمد ابن ابی بکر کو وہاں نہایت بے دردی سے قتل کرا دیا تھا، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ چونکہ وہ حضرت عثمانؓ پر حملہ کرنے والوں میں شریک تھے اس لیے ان کی موت کے طبعی صدمے کے باوجود حضرت عائشہؓ

نے ان کے قتل پر ایسا شدید احتجاج امیر معاویہؓ سے نہیں کیا اور ایسے سخت الفاظ میں ملامت و توبیخ نہیں کی جس طرح حضرت حجرؓ کے معاملے میں کی ہے۔ خود اصابہ کے مقام مذکور پر یہ الفاظ ہیں:

ثم قدم معاویۃ المدینۃ فدخل علی عائشۃ فکان اول ما بدأته به قتل حجر فی کلام طویل جری بینهما۔

"پھر جب معاویہؓ مدینے میں حضرت عائشہؓ کے پاس پہنچے تو انہوں نے سب سے پہلے قتلِ حجرؓ کے مسئلے پر ان سے طویل گفتگو کی[1]"

اب یہ مولانا عثمانی کی نری زبردستی ہے کہ انہوں نے ایک قول میں معنوی تحریف کرکے اس کا حضرت عائشہؓ کی جانب انتساب کرتے ہوئے یہ لکھ دیا کہ "تاہم اصل مسئلے پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ حجرؓ کے تمام حالات سے واقف ہونے کے بعد حضرت عائشہؓ کی رائے ان کے بارے میں یہی تھی کہ وہ بغاوت کے مجرم تھے اور ان کے ساتھ خوفِ خدا اور بُردباری کا زاید سے زاید تقاضا یہ تھا کہ انہیں قید خانہ میں بند کرکے طاعون کا نشانہ بننے دیا جاتا۔" مولانا عثمانی صاحب کی اس طرح کی سعی آفرینیوں پر میں سوائے اس کے اور کیا کہوں کہ ع

سخن شناس نہ ای دلبرا خطا اینجاست

واقعہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کا کوئی ایک ہی قول نہیں، بلکہ متعدد اقوال ایسے ہیں جن سے آپ کے شدت تاثر کا پورا اندازہ ہوجاتا ہے۔ مثلاً البدایہ جلد ۸ صفحہ ۵۵ پر ایک روایت ہے

لولا یغلبنا سفهاؤنا لکان لی ومعاویۃ فی قتل حجر شان۔

"اگر ہمارے سفہاء ہم پر غالب نہ ہوجاتے تو قتلِ حجرؓ کے معاملے میں میرا معاویہؓ کے ساتھ طرزِ عمل اور ہی ہوتا"

---

[1] اُسد الغابہ کے الفاظ یہ ہیں: ولما قدم معاویۃ المدینۃ دخل علی عائشۃؓ فکان اول ما قالت له فی قتل حجر فی کلام طویل۔

طبری نے ایک دوسرا قول حضرت عائشہؓ کا یوں نقل کیا ہے:

لولا انا لم نغیر شیئاً الا آلت بنا الامور الی اشد مما کنا فیہ لغیرنا قتل حجر۔

"اگر ایسا نہ ہوتا کہ حالات کے بدلنے میں ہماری سعی کا نتیجہ موجودہ صورت سے خراب تر نکلتا، تو ہم حجرؓ کو قتل نہ ہونے دیتے"

دیگر اصحاب کا ردِ عمل

حضرت عائشہؓ کے علاوہ دوسرے لوگوں نے جس شدید صدمہ و قلق کا اظہار کیا تھا، اس کی اہمیت کم کرنے کے لیے عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ "مولانا مودودی نے خراسان کے گورنر ربیع کے مجمل قول کا حوالہ دیا ہے جو کوفہ اور شام سے سینکڑوں میل دُور بیٹھے ہوئے تھے" حالانکہ سینکڑوں میل دُور اگر حضرت حجرؓ کے قتل کی خبر پہنچ سکتی تھی تو اُس "زبردست جنگ اور بغاوت" کی خبر کیوں نہیں پہنچ سکتی تھی جسے حضرت حجرؓ کے سر منڈھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اگر فی الواقع کوئی بغاوت یا لڑائی حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھیوں نے برپا کی ہوتی تو لڑائی کی خبریں بھی اسی طرح دُور دُور تک پھیلتیں جس طرح قتل کی خبر پھیلی اور ربیع حارثی افسوس کے بجائے اطمینان ظاہر کرتے کہ بغاوت فرو ہو گئی اور باغی کیفرِ کردار تک پہنچ گئے۔ اس معاملے میں مولانا عثمانی صاحب نے جس طرح حضرت عائشہؓ کے موقف کو غلط رنگ میں پیش کرنے اور گورنر خراسان کے قول کو مجمل کہہ کر اُسے ناقابلِ اعتبار ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، ایک طرف اس کو دیکھیے اور دوسری طرف ان کے محبوب مؤرخ ابنِ خلدون کا یہ بیان ملاحظہ کیجیے کہ:

ارسلت عبد الرحمن الی معاویۃ یشفع فیھم ..... واسفت عائشۃ لقتل حجر وکانت تثنی علیہ۔

"حضرت عائشہؓ نے امیر معاویہ کے پاس عبدالرحمٰن کو حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کے حق میں سفارشی بنا کر بھیجا ..... اور حضرت حجرؓ کے قتل پر غمگین ہوئیں اور ان کی تعریف کیا کرتی تھیں"

اب یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ اگر یہ لوگ فی الواقع جرمِ بغاوت کے مرتکب تھے تو حضرت عائشہؓ نے ان کے لیے شفاعت اور اظہارِ افسوس کو کیسے جائز سمجھا اور ان کے حق میں قتل کے بعد ثنائیہ کلمات کیسے کہا کرتی تھیں جب کہ ان باغیوں نے نہ اقرارِ جرم کیا نہ اظہارِ توبہ و ندامت کیا؟ آخر ان کے جرم کی حقیقت کبھی تو ام المومنین پر منکشف ہونی چاہیے تھی۔ قتل کے کچھ عرصہ بعد جب امیر معاویہ کی اپنی ملاقات حضرت عائشہؓ سے ہوئی ہے، اُس وقت بھی حضرت عائشہؓ نے بازپرس اور فہمائش ہی کا انداز اختیار کیا ہے اور امیر معاویہ نے جواب میں معذرت خواہانہ الفاظ میں کہا ہے کہ "میں کیا کرتا، زیاد ان کے قتل پر مُصر تھا" یہ نہیں کہا کہ یہ لوگ باغی تھے، اس لیے ان کا قتل روا تھا اور آپ محض ناواقفیت کی بنا پر ان کی حمایت کر رہی ہیں۔

ربیع بن زیاد گورنر خراسان کے قول کا حوالہ اگر مولانا مودودی نے مجمل دیا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کی مزید تفصیل تاریخ میں مذکور نہیں ہے۔ ابن خلدون نے اس واقعہ کو اس طرح بیان کیا ہے:

فلما بلغ الربیع بن زیاد بخراسان قتل حجر سخط ذالک وقال لا تزال العرب تقتل بعدہ صبرًا ولو انکروا قتلہ منعوا انفسھم من ذالک لکنھم اقروا فذلوا۔ ثم دعا بعد صلوٰۃ جمعۃ لایام من خبرہ وقال للناس انی قد مللت الحیوٰۃ وانی داع فامنوا ثم رفع یدیہ وقال اللّٰھم ان کان لی عندک خیر فاقبضنی الیک عاجلا وامن الناس ثم خرج فما توارت ثیابہ حتی سقط فحمل الی بیتہ ومات من یومہ۔ (تاریخ ابن خلدون، جلد ۳، ص ۱۴)

"جب ربیع بن زیاد کو خراسان میں حجرؓ کے قتل کی خبر پہنچی تو وہ اس پر سخت ناراض ہوئے اور کہنے لگے آج کے بعد عرب اسی طرح بے گناہ باندھ کر قتل کیے جاتے رہیں گے۔ اگر وہ اس قتل پر احتجاج کرتے تو وہ اس انجام سے اپنے آپ کو بچا لیتے لیکن انہوں نے اس قتل کو انگیز کر لیا اس لیے وہ ذلیل ہو گئے۔ پھر اس خبر کے چند روز بعد انہوں نے جمعہ کے بعد دعا شروع کی اور لوگوں سے کہا کہ میں اب زندگی سے اکتا گیا ہوں اور میں

دُعا مانگنے لگا ہوں، پس اس پر آمین کہو۔ پھر انہوں نے ہاتھ اٹھائے اور کہنے لگے "اے اللہ اگر میرے لیے تیرے پاس خیر ہے تو مجھے اپنے ہاں جلدی بُلالے" لوگوں نے آمین کہی، پھر وہ مسجد سے نکلے اور اپنے کپڑے بھی سنبھالنے نہیں پائے تھے کہ گر پڑے۔ پھر انہیں اٹھا کر گھر تک لے گئے اور اُسی دن ان کی وفات ہو گئی۔"

مولانا مودودی نے جس بات کو اجمالاً بیان کیا تھا، یہ ہے اس کی تفصیل بلکہ منہ بولتی ہوئی تصویر[1]۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے متعلق بھی مولانا نے لکھا تھا کہ انہیں بھی یہ خبر سُن کر سخت رنج ہُوا۔ اس پر مولانا عثمانی نے کوئی تبصرہ نہیں فرمایا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ حوالہ بھی مجمل ہونے کی بنا پر ان کے نزدیک لائقِ توجہ نہ ہو۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا شدید الم انگیز ردِ عمل متعدد کتابوں میں منقول ہے۔ صاحب استیعاب فرماتے ہیں:

كان ابن عمر في السوق فنعي اليه حجر فاطلق حبوته وقام وقد غلبه النحيب[2]۔

"حضرت ابن عمرؓ بازار میں تھے کہ انہیں حجرؓ کی موت کی خبر دی گئی۔ پس آپ نے اپنی چادر ڈھیلی کی، اُٹھ کھڑے ہوئے اور بے اختیار روتے ہوئے آپ کی چیخ نکل گئی۔"

حافظ ابن حجرؒ الاصابہ میں فرماتے ہیں:

كان ابن عمر يتخبر عنه فاخبر بقتله وهو بالسوق فاطلق حبوته وولى وهو يبكي۔

"حضرت ابن عمرؓ حضرت حجرؓ کی خیر خبر معلوم کرتے رہتے تھے۔ پھر انہیں ان کے قتل کی اطلاع ملی جب کہ وہ بازار میں تھے۔ پس انہوں نے اپنی چادر کھولی اور روتے ہوئے بازار سے لوٹ آئے۔"

---

[1] تھوڑے بہت لفظی اختلافات کے ساتھ یہی تفصیل اس واقعہ کی تاریخ طبری جلد ۴ صفحہ ۲۱۰ پر مذکور ہے۔

[2] یہی الفاظ اُسد الغابہ میں حضرت حجرؓ کے حالات بیان کرتے ہوئے نقل کیے گئے ہیں۔

مولانا مودودی نے اس ضمن میں حضرت حسنؒ بصری کا ایک قول بھی نقل کیا ہے جس میں انہوں نے قتلِ حجرؓ کی مذمت کی ہے۔ مولانا عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ اس مقولے کے آخری جملے کو مولانا مودودی نے نقل نہیں کیا، ورنہ اس سے اس کا سارا بھرم کھل جاتا ہے اور وہ جملہ یہ ہے ویلاً له من حجر واصحاب حجر .... اس کا ترجمہ عثمانی صاحب نے کیا ہے: "حجرؓ اور اُن کے ساتھیوں کی وجہ سے معاویہؓ پر دردناک عذاب ہو" یہ غلط ترجمہ کرنے کے بعد فرماتے ہیں" یہ الفاظ لکھتے وقت ہمارا قلم بھی لرز رہا تھا، مگر ہم نے یہ اس لیے نقل کر دیئے ہیں کہ ان ہی جملوں سے اس روایت کی حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے۔ کیا حضرت حسنؒ بصری سے کسی درجہ میں بھی توقع کی جا سکتی ہے کہ انہوں نے اس بے دردی اور بے باکی کے ساتھ حضرت معاویہؓ کی شان میں یہ الفاظ استعمال کیے ہوں گے"؟ میں عثمانی صاحب کو اطمینان دلاتا ہوں کہ حضرت حسنؒ بصری جنہوں نے یہ الفاظ استعمال کیے یا طبریؒ اور ابنِ اثیرؒ وغیرہ جنہوں نے انہیں نقل کیا ہے وہ لغتِ عرب اور امیر معاویہؓ کی شان عثمانی صاحب سے زیادہ جانتے تھے۔ ویل کے معنی اصلاً دردناک عذاب کے نہیں بلکہ بُرائی، خرابی اور افسوس کے ہیں، اگرچہ یہ لفظ عذاب کے لیے بھی مستعمل ہے۔ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ ..... يٰوَيْلَتٰى اَعَجَزْتُ ...... يٰوَيْلَتٰى ءَاَلِدُ ...... کے قرآنی کلمات میں ویل سے مراد عذاب نہیں بلکہ خرابی ہے۔ قرآن مجید کے دوسرے مقامات پر بھی شاہ عبدالقادرؒ صاحب اور دوسرے مترجمین نے ویل کا ترجمہ بالعموم خرابی یا اسی مفہوم کے دوسرے الفاظ میں کیا ہے۔ امام راغبؒ فرماتے ہیں:

ویل، قُبح وقد یُستعمل علی التحسر ومن قال ویل واد فی جهنم فانه لم یرد ان ویلاً فی اللغة هو موضوع لهذا۔

"ویل کے معنی بُرائی اور قباحت کے ہیں اور بعض اوقات یہ کلمہ حسرت کے طور استعمال ہوتا ہے اور جس نے ویل کا مطلب جہنم کی وادی بیان کیا ہے، اس کی مراد یہ

نہیں ہے کہ لغت میں یہ لفظ ان معنوں کا حامل ہے۔"

قاموس میں ہے:

الویل، حلول الشر وبهاء الفضیحة او هو تفجیع۔

"ویل کے معنی برائی پیش آنے کے ہیں اور رہ ساتھ آئے تو فضیحت مراد ہے

یا پھر اس کا مطلب مصیبت ہے۔"

متعدد احادیث میں بھی ویل کا لفظ خرابی کے معنوں میں آیا ہے۔ مثلاً

ویل للذی یحدث فیکذب، ویل لامتی من علماء السوء۔

"ویل ہے اس شخص پر جو بات کرے تو غلط بیانی کرے۔ خرابی ہے میری امت

کی علمائے سوء کی وجہ سے۔"

اب یہ مدیر البلاغ کی انصاف پسندی کا کمال سمجھا جائے یا ان کی زبان دانی کا کرشمہ خیال کیا جائے کہ وہ لفظ ویل کے بنیادی لغوی مفہوم کو چھوڑ کر حضرت حسن کے قول کو خواہ مخواہ وحشتناک معانی پہنا رہے ہیں، پھر اس پر استدلال کی عمارت اٹھا رہے ہیں اور اپنے قلم کو بلا وجہ لرزش میں مبتلا کر رہے ہیں۔

اس کے ساتھ ہی مدیر البلاغ نے پھر وہی اعتراض دہرا دیا ہے کہ "یہ روایت بھی ابو مخنف کی ہے اور یہ حسن بصریؒ پر بہتان و افترا ہے۔ ابو مخنف شیعہ، حجرؓ بن عدی کا حامی اور حضرت معاویہؓ کا دشمن ہے" مجھے ابو مخنف کی وکالت کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ جن روایات کی بنا پر ابو مخنف کی یہ تواضع ہو رہی ہے، ان سے شدید تر روایات ثقہ راویوں کی صحاح میں موجود ہیں۔ خود اسی ویلاً له من حجر..... والی روایت ہی کو لے لیجیے۔ استیعاب صفحہ ۱۳۵ ہی پر مسند احمد کی ایک روایت موجود ہے جس کی سند میں ابو مخنف کا نام نہیں۔ اس میں حضرت حسنؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے امیر معاویہؓ کا ذکر کیا کہ انہوں نے حضرت حجرؓ کو قتل کیا اور پھر فرمایا:

ویل لمن قتل حجراً واصحاب حجر۔

"افسوس ہے یا خرابی ہے اس کے لیے جس نے حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کو قتل کیا۔"

صاحب اُسد الغابہ نے حضرت حُجرؓ کے حالات بیان کرتے ہوئے حضرت حسن کے متعلق لکھا ہے:

کان الحسن البصری یعظم قتل حجر۔

"حسنؒ بصری قتلِ حجرؓ کو سانحۂ عظیمہ خیال کرتے تھے"

اور محمد بن سیرین کا یہ قول بھی اُسد الغابہ میں درج ہے کہ جب ان سے اُن دو نفل رکعتوں کے بارے میں پوچھا جاتا تھا جو قتل کے وقت مقتول پڑھتا ہے تو فرماتے تھے کہ حضرت خبیبؓ اور حضرت حُجرؓ نے انہیں پڑھا تھا اور وہ دونوں صاحبِ فضل تھے (وھما فاضلان)۔ امام حسین کے متعلق البدایہ جلد ۸، صفحہ ۵۲ پر ایک روایت درج ہے کہ انہیں جب حضرت حجرؓ کے قتل کی اطلاع ملی تو آپ نے پوچھا کہ کیا ان کی نمازِ جنازہ پڑھی گئی ہے اور کیا انہیں بیڑیوں اور بندشوں ہی میں دفن کر دیا گیا ہے؟ جواب ملا کہ "ہاں"۔ حضرت حسینؓ نے فرمایا کہ خدا کی قسم، ان کی حجت قاتلین پر قائم ہو گئی (حجتہم واللہ)۔ حضرت حسینؓ کا مدعا یہ تھا کہ ان کا جنازہ پڑھنا ہی ثابت کر رہا ہے کہ یہ باغی یا مرتد نہیں تھے، مسلمان تھے اور معصوم الدم تھے۔ ایک طرف اکابرِ امت کے یہ اقوال دیکھیے اور دوسری طرف عثمانی صاحب کی یہ عبارت ملاحظہ کیجیے کہ وہ حضرت حجرؓ کے فضل اور زہد و تقویٰ کو خوارج کی عبادت گزاری سے تشبیہ دے رہے ہیں جس کی مذمت حدیث میں وارد ہے۔ اس پر ادّعا یہ ہے کہ یہ حضرات خود تو بزرگوں کی تعظیم کرنے والے ہیں اور دوسرے ان کی توہین کرتے ہیں۔

ابو مخنف کا ذکر آگیا ہے تو اس دلچسپ حقیقت کا ذکر بھی مناسب ہے کہ حضرت حُجرؓ بن عدی کے خلاف بغاوت کا مقدمہ مرتب کرتے ہوئے عثمانی صاحب نے ابو مخنف ہی کی روایات پر انحصار کیا ہے۔ اگرچہ اس راوی کا نام شاذ و نادر ہی لیا گیا ہے، البتہ آخر میں جا کر مولانا عثمانی صاحب نے بطورِ پیش بندی یہ لکھ دیا ہے کہ "ہم پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ ہم نے بیشتر روایات ابو مخنف ہی کی لی ہیں، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ابو مخنف شیعہ اور حجرؓ کا حامی ہے، لہٰذا اصول کا تقاضا ہے کہ ان روایات کو قبول کیا جائے جو حجرؓ کے خلاف جاتی ہیں کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حجرؓ کی بغاوت کے واقعات اس قدر

ناقابلِ انکار تھے کہ ابو مخنف ان کا پُرزور حامی ہونے کے باوجود ان کا اعتراف کرنے پر مجبور ہُوا۔ اپنی اپنی پسند اور اپنا اپنا خیال ہے۔ میرا خیال تو یہ ہے کہ ابو مخنفؔ کی روایات کا جو انبار مولانا عثمانی صاحب نے بیس صفحات میں لگایا ہے، اس سے تو جرمِ بغاوت کے اثبات میں ذرہ برابر مدد نہیں مل سکتی اور اس نقطۂ نظر سے ان پر لَا یُسْمِنُ وَلَا یُغْنِیْ مِنْ جُوْعٍ کا اطلاق ہوتا ہے۔ آخر آپ ابو مخنف کی روایات کو قبول کرنے میں اتنا تکلف کیوں برت رہے ہیں اور اصولِ درایت کے تقاضوں کی آڑ کیوں لے رہے ہیں؟ آپ سیدھی طرح اس بات کو کیوں تسلیم نہیں فرما لیتے کہ تاریخی مباحث میں مجروح راویوں کی روایات پر انحصار کیے بغیر چارہ نہیں "خلافت و ملوکیت" یا کسی دوسری تاریخی روایات کی حامل کتاب کے راویوں پر کتبِ رجال کی مدد سے تنقید کر لینا تو بہت آسان ہے لیکن مثبت انداز میں کسی تاریخی موضوع پر کلام کرتے ہوئے یا تاریخی واقعات کے تسلسل کو برقرار رکھتے ہوئے اس امر کا اہتمام قطعاً محال ہے کہ بیچ میں کسی ضعیف یا متکلّم فیہ راوی کی روایت نہ آنے پائے۔

آپ کہتے ہیں کہ ابو مخنف حضرت حجرؓ کا حامی ہے۔ مَیں آپ سے پوچھتا ہوں کہ آپ براہِ کرم اصحابِ سلف میں سے چند ایسے حضرات کے نام گنوا دیں جو حضرت حجرؓ کے حامی نہیں بلکہ ان کے دشمن ہیں۔ میرے علم میں کوئی مؤرخ، محدث یا فقیہ ایسا نہیں ہے جس نے حضرت حجرؓ کو آپ کی طرح باغی اور گردن زدنی اور مثل خوارج قرار دیا ہو۔ سب نے مجرد واقعۂ قتل کو جُوں کا تُوں بیان کرنے پر اکتفا کیا ہے، حضرت حجرؓ کو صاحبِ فضیلت اور مستجاب الدعوۃ لکھا ہے، اور ان کے حق میں رحمت و رضوان کی دعا کی ہے۔ اس سے زائد کسی نے کچھ لکھا ہے تو وہ امیر معاویہؓ اور زیادہی کے خلاف جاتا ہے، حجرؓ کے خلاف نہیں جاتا۔ اگر میرا خیال غلط ہے اور حضرت حجرؓ کی براءت اور اسلام کے قانونِ بغاوت کی تشریح کرتے ہوئے جو کچھ مَیں نے لکھا ہے وہ صحیح نہیں ہے تو آپ براہِ کرم میری تصحیح فرما دیں۔ نیز ذرا یہ بھی فرما دیں کہ آپ کے والد ماجد نے اپنی کتاب "شہیدِ کربلا" میں شہادتِ حسینؓ کے سلسلے میں ابو مخنف کی جو روایات نقل کی ہیں، وہ حضرت حسینؓ کے حامی کی حیثیت سے لی گئی

ہیں یا مخالف کی حیثیت سے ؟ اور ابو مخنف یزید کا حامی تھا یا دشمن ؟ اصول کا تقاضا تو یہی ہے کہ واقعہ کربلا میں اس کی روایات نہ لی جائیں۔

مؤرخینِ متاخرین کی آراء

حضرت حجرؓ بن عدی کی صحابیت و فضیلت کے متعلق اگرچہ متعدد اقوال میں پہلے نقل کر چکا ہوں، مگر خاتمۂ بحث کے طور پر میں چند مزید اقتباسات بھی نقل کر دینا چاہتا ہوں تاکہ عثمانی صاحب کے اس الزام کی حقیقت پوری طرح واضح ہو جائے کہ مولانا مودودی نے ایک باغی، گردن زدنی اور شورش پسند تابعی کو ایک حق پرست اور عظیم المرتبت صحابی کے طور پر پیش کر دیا ہے۔

امام ذہبیؒ اپنی تصنیف العبر فی خبر من غبر، الجزء الاول، مطبعۃ حکومۃ الکویت ص۵۳ پر ۵۱ھ کے حوادث کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وفیہا قتل بعذراء حجر بن عدی الکندی واصحابہ بامر معاویۃ ولحجر صحبۃ ووفادۃ وجہاد وعبادۃ۔

"اسی سال حجرؓ بن عدی اور ان کے رفقاء معاویہؓ کے حکم سے عذراء کے مقام پر قتل ہوئے۔ حجرؓ صحابی ہیں جو ایک وفد میں آنحضورؐ کے پاس حاضر ہوئے۔ آپ ایک عبادت گزار بزرگ تھے جنہوں نے جہاد میں بھی شرکت کی۔"

استاذ عبدالوہاب النجار جنہوں نے تاریخ الکامل لابن اثیر، ادارۃ المنیریہ، ۱۳۵۶ھ کے مطبوعہ نسخہ کی تصحیح و تہذیب کی ہے، وہ اس کتاب کی جلد ثالث، ص۲۴۱ پر حاشیہ میں فرماتے ہیں:

ان ھؤلاء الناس الذین قتلتھم الاھواء السیاسیۃ کانوا اقوی علی الحق واقوم قیلاً من معاویۃ الذی یریق دماءھم علی صراحتھم وعدم ادھانھم فی دینھم۔

"حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھی جو سیاسی اغراض کے باعث قتل ہوئے، وہ اپنے قول و عمل میں امیر معاویہ کی بہ نسبت زیادہ برسرِ حق تھے۔ وہ اپنے دین کے معاملے میں مداہنت کے بجائے صراحت سے کام لیتے تھے جس پر ان کا خون بہایا گیا۔"

مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی، (سیر الصحابہ جلد ہفتم، طبع دوم (ص۲۴۲ تا ص۲۴۴) میں لکھتے ہیں:

"حضرت حجرؓ بن عدی، اغلب یہ ہے کہ ۹ھ میں اسلام سے مشرف ہوئے کیونکہ اسی سنہ میں کندہ کا وفد مدینہ آیا تھا۔ اس میں حجرؓ بھی تھے...... امیر معاویہ نے جب زیاد کو عراق کا والی بنایا تو اس کی تند خوئی اور بد اخلاقی کی وجہ سے اس میں اور حجرؓ میں مخالفت شروع ہو گئی۔ ایک دن زیاد جامع کوفہ میں تقریر کر رہا تھا۔ نماز کا وقت آخر ہو رہا تھا۔ حجرؓ اور ان کے ساتھیوں نے زیاد کو متنبہ کرنے کے لیے اس پر کنکریاں پھینکیں۔ زیاد نے بڑی حاشیہ آرائی کے ساتھ بڑھا چڑھا کر ان کی شکایت لکھ بھیجی[1] کہ یہ لوگ عنقریب ایسا رخنہ ڈالیں گے کہ اس میں پیوند نہ لگ سکے گا...... امیر معاویہؓ نے چھ آدمیوں کو رہا کر دیا اور چھ کو جن میں ایک حجرؓ تھے قتل کا حکم دیا۔..... وصیت وغیرہ کے بعد جلّاد نے وار کیا اور ایک کشتۂ ستم خاک و خون میں تڑپنے لگا۔ حجرؓ کا قتل معمولی واقعہ نہ تھا۔ اپنے خاندانی اعزاز اور حضرت علیؓ کی حمایت کی وجہ سے وہ کوفہ میں بڑی وقعت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ معززینِ کوفہ حضرت حسنؓ کے پاس فریاد لے کر پہنچے۔ آپ بے حد متاثر ہوئے لیکن امیر معاویہ کی بیعت کر چکے تھے اس لیے مجبور تھے۔

اہل بیت نبوی میں بھی حجرؓ کی بڑی وقعت تھی۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ نے جس وقت ان کی گرفتاری کی خبر سنی، اسی وقت انہوں نے عبدالرحمٰن بن حارث کو امیر معاویہؓ کے پاس دوڑایا کہ وہ حجرؓ اور ان کے رفقاء کے معاملے میں خدا کا خوف کریں۔ لیکن یہ اس وقت پہنچے جب حجرؓ قتل ہو چکے تھے۔ پھر بھی انہوں نے امیر معاویہؓ کو بڑی ملامت کی۔ حضرت عبداللہؓ بن عمر کو خبر ملی تو زار زار رونے لگے۔ خود امیر معاویہؓ کے آدمیوں نے اس قتل کو پسندیدگی کی نظر سے

---

[1] زیاد کی رہی سہی کسر مولانا محمد تقی صاحب عثمانی نے پوری کر دی ہے۔

نہیں دیکھا۔ چنانچہ ربیع بن زیاد حارثی گورنر خراسان نے سنا تو اس درجہ متاثر ہوئے کہ دعائی کہ "خدایا اگر تیرے یہاں ربیع کے لیے بھلائی ہو تو اسے جلد بُلا لے۔
معلوم نہیں یہ دعا کس دل سے نکلی تھی کہ سیدھی باب اجابت پر پہنچی۔ حضرت عائشہؓ کو بڑا صدمہ تھا۔ چنانچہ اسی سال جب امیر معاویہؓ حج کو گئے اور زیارت کے لیے مدینہ حاضر ہوئے اور حضرت عائشہؓ کی خدمت میں گئے تو انہوں نے فرمایا "تم کو حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کے قتل کے بارے میں خدا کا خوف نہیں معلوم ہوا"؟ ..... حجرؓ اپنے خاندانی اعزاز و مرتبہ کے علاوہ صحابہ کرام کی جماعت میں بھی ممتاز اور بلند پایہ شخصیت رکھتے تھے۔ علامہ ابن عبدالبر لکھتے ہیں کہ حجرؓ فضلائے صحابہ میں تھے اور اپنی صغر سنی کے باوجود بڑوں میں شمار ہوتے تھے۔
مشہور تابعی محمد بن سیرین سے جب قتل سے پہلے کی نفل پڑھنے کے بارے میں پوچھا جاتا تھا تو کہتے "یہ دو رکعتیں خبیبؓ اور حجرؓ نے پڑھی ہیں اور یہ دونوں فاضل تھے۔"

یہی مؤرخ اپنی دوسری کتاب تاریخ اسلام حصہ دوم، طبع پنجم صفحہ ۱۳ میں لکھتے ہیں:

"امیر معاویہؓ نے اپنے زمانہ میں برسر منبر حضرت علیؓ پر سب و شتم کی مذموم رسم جاری کی تھی، اور ان کے تمام عمال اس رسم کو ادا کرتے تھے۔ مغیرہؓ بن شعبہ بڑی خوبیوں کے بزرگ تھے لیکن امیر معاویہؓ کی تقلید میں یہ بھی اس مذموم بدعت سے بچ نہ سکے۔ حجرؓ بن عدی اور ان کی جماعت کو قدرۃً اس سے تکلیف پہنچتی تھی۔ اس کے جواب میں وہ بھی مغیرہ اور امیر معاویہؓ کو بُرا بھلا کہہ کر اپنے دل کی بھڑاس نکال لیتے تھے ..... زیاد کے زمانے میں بھی یہ رسم جاری رہی اور اسی کے ساتھ حجرؓ کا جوابی طرز عمل بھی قائم رہا ..... حضرت حجرؓ بن عدی بڑے رُتبے کے صحابی تھے، اس لیے اُن کے قتل کا اثر بہت بُرا پڑا۔"

مولانا مناظر احسن صاحب گیلانی جو فضلائے دیوبند میں سے ہیں، "تدوین حدیث" صفحہ ۴۲۳

پر حضرت حجرؓ بن عدی کا بحیثیت صحابی ذکر کرتے ہوئے ان کی شہادت کا واقعہ بیان کرتے ہیں جس کے آخر میں فرماتے ہیں:

"حضرت حجرؓ بن عدی کی جلالتِ شان کا اندازہ اسی سے کیجیے کہ کوفہ سے شام گرفتار کر کے بھیجے گئے اور یہ خبر مدینہ پہنچی تو عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے اسی وقت امیر معاویہؓ کے پاس قاصد دوڑایا کہ حجرؓ کو ہرگز قتل نہ کرنا لیکن قاصد اس وقت پہنچا جب وہ شہید ہو چکے تھے۔"

مولانا قاضی زین العابدین میرٹھی نے بھی تاریخِ ملت، جلد سوم (ص۲۲ تا ص۲۶) پر حضرت حجرؓ بن عدی کے قتل کو افسوسناک واقعہ قرار دیتے ہوئے کم و بیش وہی تفصیلات بیان کی ہیں جو پہلے گزر چکی ہیں۔

مولانا سید سلیمان ندویؒ اپنی تصنیف "سیرتِ عائشہ" ص۱۵۰-۱۵۱، طبع چہارم میں تحریر فرماتے ہیں:

"حجرؓ بن عدی ایک صحابی حضرت علیؓ کے بڑے طرفدار اور کوفہ میں علوی فرقہ کے سرگروہ تھے۔ کوفہ کے والی نے کچھ لوگوں کی شہادت پر ان تمام اشخاص کو گرفتار کر کے دمشق بھیج دیا۔ حجرؓ یمن کے خاندان کندہ سے تھے۔ کوفہ عرب کے بڑے بڑے قبائل کا مرکز تھا۔ خود کندہ کا قبیلہ یہاں موجود تھا لیکن کسی نے حجرؓ کی حفاظت کے لیے انگلی تک نہ ہلائی۔ تاہم حجرؓ کا صحابہ میں اُس وقت نہایت اقتدار تھا۔ اس لیے اس واقعہ کو تمام ملک نے ناگواری کے ساتھ سُنا۔ قبائل کے رئیسوں نے ان کے حق میں سفارشیں کیں، لیکن قبول نہ ہوئیں۔ مدینہ خبر پہنچی تو حضرت عائشہؓ نے اپنی طرف سے ایک قاصد ان کی سفارش کے لیے روانہ فرمایا، لیکن افسوس کہ قاصد پہنچنے سے پہلے حجرؓ کا کام تمام ہو چکا تھا۔ اس وقت جب امیر معاویہؓ ملنے آئے، تو حضرت عائشہؓ نے سب سے پہلے جو گفتگو ان سے کی وہ یہ تھی "معاویہ، حجر کے معاملہ میں تمہارا تحمل کہاں تھا۔ حجر کے قتل میں تم خدا سے نہ ڈرے۔" امیر معاویہ نے جواب دیا "اس

میں میرا قصور نہیں، قصور ان کا ہے جنہوں نے گواہی دی۔" دوسری روایت میں ہے کہ امیر معاویہؓ نے کہا، یا اُمّ المؤمنین! کوئی صاحب الرائے میرے پاس موجود نہ تھا۔ مسروق تابعی راوی ہیں کہ حضرت عائشہؓ فرماتی تھیں کہ "خدا کی قسم، اگر معاویہؓ کو معلوم ہوتا کہ اہلِ کوفہ میں کچھ بھی جرأت اور خودداری باقی ہے تو کبھی وہ حجرؓ کو ان کے سامنے پکڑوا کر شام میں قتل نہ کرتے۔ لیکن اس جگر خوارۂ ہند کے بیٹے نے اچھی طرح سمجھ لیا کہ اب لوگ اُٹھ گئے، خدا کی قسم کوفہ شجاعت و خودداری والے عرب رئیسوں کا مسکن تھا۔ لبید نے سچ کہا ہے:

ذھب الذین یُعاش فی اکنافھم　　　وبقیت فی خلف کجلد الاجرب

لاینفعون ولا یُرجی خیرھم　　　ویُعاب قائلھم وان لم یُمعث

"وہ لوگ چلے گئے جن کے سایہ میں زندگی بسر کی جاتی ہے۔ اب ایسے اخلاف کے درمیان رہ گیا ہوں جو خارشتی اونٹ کی طرح ہیں۔ نہ وہ نفع پہنچاتے ہیں، نہ ان سے بھلائی کی امید ہے۔ ان سے باتیں کرنے والوں کی عیب گیری کی جاتی ہے۔"

متقدمین و متاخرین علماء کی ان سب تحریروں کی موجودگی میں تو مولانا مودودی کے معترضین کو صحابۂ کرام کی مدافعت و عدالت کے لیے قلم اُٹھانے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی لیکن "خلافت و ملوکیت" کے خلاف جب دوسرے حضرات اپنا اپنا زور دکھا چکے، تو مولانا محمد تقی صاحب عثمانی پوری منتقیانہ شان کے ساتھ میدان میں آ گئے اور ان کے مضامین ہند و پاکستان کے متعدد جرائد میں تقریظات کے ساتھ نقل ہونے لگے۔ جب بعض لوگوں نے توجہ دلائی کہ یہ باتیں تو قریب کے دور میں اسی دیار کے علماء اپنی اُردو تصانیف میں زیادہ سخت و درشت انداز میں لکھ چکے ہیں تو جواب میں کبھی فرمایا گیا کہ ہاں، لکھی ہوں گی، مگر ہم نے انہیں نہیں پڑھا تھا، کبھی کہا کہ ان سے فتنہ نہیں پھیلا، لیکن مولانا مودودی کی تحریر سے فتنہ پھیلا، کبھی ارشاد ہوا کہ دوسروں کی غلط بات سے ان کا جرم ہلکا نہیں ہو جاتا۔ میں پوچھتا ہوں کہ دارالمصنفین اور خود

آپ کے بھائی کے دارالاشاعت کی مطبوعات جو مدتِ دراز سے ہندوپاکستان میں ہزارہا کی تعداد میں چھپ کر پھیل رہی ہیں اور جن کے کئی کئی ایڈیشن نکل چکے ہیں، انہیں چھوڑ کر آخر مولانا مودودی ہی کی کتاب کے مطالعہ کی زحمت آپ نے کیوں گوارا کی؟ آخر کس قاعدے اور منطق کی رُو سے وہی بات ایک شخص کہے تو فتنہ ہے اور دوسرے کہیں تو فتنہ نہیں، نہ محتاجِ تنقید و تردید ہے؟ کیا یہ انوکھا واقعہ ایک سے زاید مرتبہ رونما نہیں ہو چکا کہ دیوبند کے فضلاء اور اربابِ اِفتاء کے سامنے اپنے اکابر ہی کی بعض تحریرات پیش کی گئیں اور انہوں نے ان عبارتوں کو مولانا مودودی کے قلم سے نکلا ہُوا سمجھا اور بلا تامل فتوائے تکفیر رسید کر دیا۔ بعد میں حقیقتِ حال منکشف ہونے پر مضحکہ خیز طریقوں سے اپنی حرکت پر پردہ ڈالنے کی کوشش کی۔ علمائے ندوہ اگر حضرت حجرؓ کو "کشتہ ستم" قرار دیں، نیز یہ لکھیں کہ "امیر معاویہؓ نے اپنے زمانے میں برسرِ منبر حضرت علیؓ پر سب وشتم کی مذموم رسم جاری کی تھی اور ان کے تمام عمال اس رسم کو ادا کرتے تھے" اور مولانا تھانوی یہ نقل فرمائیں کہ "حضرت معاویہؓ کے یہاں حضرت علی پر تبرا ہوتا تھا اور روافض حضرت معاویہؓ کے مقلد ہیں" تو ان حضرات کی طرف رُخ کر کے تو کچھ بھی نہ کہا جائے اور ان سے اغماض برتتے ہوئے صرف مولانا مودودی ہی کو اللہ سے پناہ مانگنے کی تلقین اور توبہ و استغفار کی نصیحت کی جائے، تو پھر اس صورتِ حال پر میں مولانا مودودی کے بارے میں سوائے اس کے اور کیا کہوں کہ

وجودك ذنب لا يقاس به ذنب۔

"تیرا زندہ ہونا ہی گناہ ہے، اس جیسا کوئی گناہ نہیں۔"

مولانا مودودی نے چند سطروں میں یا ایک آدھ صفحے میں جو کچھ حضرت امیر معاویہؓ کے متعلق ایک ضمنی تاریخی بحث کے دوران میں لکھ دیا ہے، اس پر مولانا عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ امیر معاویہ کی قبر کو نور سے بھر دے۔ ان کے لیے بلندیِ درجات کے کیسے کیسے سامان ہو رہے ہیں۔ میں عرض کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ حضرتِ معاویہؓ اور حضرت حُجرؓ بن عدی دونوں کی قبروں کو نور سے لبریز کر دے۔ حضرت حجرؓ اپنے فضائل و مناقب اور خدماتِ اِسلام کے لحاظ سے حضرت معاویہؓ سے فروتر نہ تھے۔ انہوں نے عہدِ صدیقی و فاروقی میں

کفار کے خلاف جہاد بالسیف کیا اور حضرت علیؓ کے دست و بازو بنے رہے۔ کیا ان کو مباح الدم اور لائق قتل قرار دینے والے توبہ و ندامت کے سزاوار و حاجت مند نہیں ہیں؟

توبہ فرمایاں چرا خود توبہ کمتر می کنند

(۲)

عثمانی صاحب کے مزید دلائل

میں نے حضرت حجرؓ بن عدی کے قتل پر نہایت تفصیل سے بحث کر دی تھی اور میرا گمان یہ تھا کہ جناب محمد تقی صاحب عثمانی اس مسئلے کو مزید نہیں چھیڑیں گے مگر میں یہ دیکھ کر دنگ رہ گیا ہوں کہ انہوں نے پھر زور شور کے ساتھ حضرت حجرؓ کو باغی اور واجب القتل ثابت کرنے کی سعی کی ہے۔ لکھتے ہیں کہ "ان کی ایک بھاری اور طاقتور جمعیت تھی جسے قابو میں لانے کے لیے زیاد جیسے گورنر کو بڑی مشقت و محنت اٹھانی پڑی"۔ اس دعوے کی تائید میں پھر کچھ "دلائل" پیش کیے ہیں۔ اگر میں پہلے ہی سیر حاصل بحث نہ کر چکا ہوتا تو میں ان کے تائیدی دلائل میں سے ایک ایک کا مسکت جواب دوبارہ دیتا۔ تاہم اختصار کے ساتھ میں ان میں سے چند ایک کا جائزہ لیتا ہوں۔ عثمانی صاحب کا کہنا یہ ہے کہ حضرت حجرؓ کے ساتھ کوفے کے تین ہزار افراد تھے جن کے بل پر انہوں نے حضرت حسینؓ کو حضرت معاویہؓ کے خلاف اٹھنے پر آمادہ کیا تھا اور زیاد نے حجرؓ کے مقابلے کے لیے مختلف قبائل کی ایک پوری فوج تیار کی تھی۔ میں عثمانی صاحب سے صرف یہ پوچھتا ہوں کہ ہزاروں باغیوں اور گردن زدنیوں کی اس جمعیت میں سے کتنے آدمی تھے جو حجرؓ کے ساتھ زیاد اور اس کی "فوج" کے بالمقابل لڑے، کتنے قتل ہوئے، کتنے زخمی ہوئے اور بارہ چودہ کے سوا کتنے تھے جو قید ہوئے اور قید ہونے کے بعد مارے گئے؟ اس طرح کے کوفے میں ہزاروں ساتھی تو حضرت حسینؓ کے بھی تھے جنہوں نے کئی تھیلے بھرے خطوط لکھ کر آپ کو بلایا تھا۔ طبری اور دوسرے سب مؤرخین بتاتے ہیں کہ ان خطوط لکھنے والوں میں سے بارہ ہزار مسلح افراد تو ایسے تھے جنہوں نے حضرت مسلم بن عقیل کے ہاتھ پر باقاعدہ حضرت حسینؓ کے حق میں بیعت بھی کی تھی۔ اگر اس طرح کی زبانی جمع خرچ سے بغاوت کا الزام پایۂ ثبوت کو پہنچ سکتا ہے تو یہ سارے کوفے والے باغی اور سزاوار قتل ٹھہرے۔ پھر تو یزید نے بڑا کرم کیا کہ

صرف مسلم بن عقیل اور خانوادۂ حسینؓ کو قتل کرایا، بقیۃ السیف کی جان بخشی کردی اور عثمانی صاحب کے اسی اصول پر عمل کیا کہ ہر باغی اگرچہ لائق قتل ہے مگر بعض کو زندہ قید میں رکھ کر طاعون کا شکار بنایا جا سکتا ہے یا بدرجۂ آخر چھوڑا بھی جا سکتا ہے۔

"لڑائی اور گورنر کے اخراج" کا فسانہ

عثمانی صاحب یہ بھی فرماتے ہیں کہ زیاد کو خط لکھا گیا تھا کہ "اگر تم کوفہ کو بچانے کی ضرورت سمجھتے ہو تو جلدی آجاؤ"۔ عثمانی صاحب کو معلوم ہونا چاہیے کہ ایسے خطوط حضرت مسلم ابن عقیل کے کوفے پہنچنے پر عبیداللہ بن زیاد کو بھی لکھے گئے تھے مگر کیا ان سے حضرت مسلم یا دوسرے کسی شخص کی بغاوت ثابت ہو سکتی ہے؟ اس کے برعکس حال تو یہ تھا کہ جب ابن زیاد نے مسلم بن عقیل اور ہانی بن عروہ کے سر قلم کیے اور یزید کو روانہ کیے، تو کوفے والوں نے چوں تک نہ کی۔ یہی حال حضرت حجرؓ کی گرفتاری کا تھا۔ یہ کوفے کو بچانے والی بات جو زیاد کو لکھی گئی تھی، اس کے لیے عثمانی صاحب نے اپنی کتاب کے صفحہ ۶۶ اور صفحہ ۱۹۵ پر طبقات ابن سعد جلد ۸، جزء ۲۲، دار صادر، بیروت کا حوالہ دیا ہے حالانکہ یہ واقعہ طبقات کے اس ایڈیشن کی جلد ۶، جزء ۲۱ کے صفحہ ۲۱۷ - ۲۱۸ پر درج ہے۔ یہاں یہ ذکر کر دینا مناسب ہے کہ ابن سعد نے حضرت حجرؓ کے حالات بیان کرتے ہوئے سب سے پہلے یہ لکھا ہے کہ انہوں نے جاہلیت کے بعد اسلام کا دور پایا اور وہ اپنے بھائی حضرت ہانیؓ بن عدی کے ساتھ بصورتِ وفد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر اسلام لائے تھے۔ یہ حضرت حجرؓ کے صحابی ہونے کا مزید ثبوت ہے جس سے عثمانی صاحب کو انکار ہے۔ اس کے بعد ابن سعد نے تقریباً وہی واقعات بیان کیے ہیں جو طبری میں مذکور ہیں اور جن پر مفصل تبصرہ میں پہلے کر چکا ہوں۔ حضرت حجرؓ کے جن ہزاروں ساتھیوں سے کوفہ کو خطرہ لاحق تھا ان کے سلسلہ میں محمد تقی صاحب نے البدایہ جلد ۸، صفحہ ۵۳ کا بھی حوالہ دیا ہے جس میں ان ساتھیوں کی یہ باغیانہ سرگرمی مذکور ہے کہ وہ حجر کے پاس آتے جاتے تھے اور ان کے ساتھ جا کر مسجد میں نماز پڑھتے تھے۔ ممکن ہے زیاد نے دفعہ ۱۴۴ لگا کر ایسی جمعیت کو بھی ناجائز اور غیر قانونی مجمع قرار دے دیا ہو اور جو شخص اس میں شامل ہو اُسے بغاوت

کا مجرم ٹھہرا دیا ہو۔ ایک حوالہ عثمانی صاحب نے تاریخ طبری جلد ۴، صفحہ ۱۹۴ تا ۱۹۶ کا دیا ہے۔ اس کی تفصیل کچھ پہلے دی جا چکی ہے۔ مزید یہ ہے کہ صفحہ ۱۹۴ پر یہ درج ہے کہ زیاد نے ہمدان، تمیم، ہوازن وغیرہ قبائل کے لوگوں سے کہا کہ وہ حجر کو پکڑ لائیں۔ حضرت حجرؓ نے جب اپنے ساتھیوں کی قلت کو دیکھا (فنظر الی قلۃ من معہ من قومہ) تو اپنے رفقاء سے کہا کہ تم لوگ یہاں سے چلے جاؤ، خدا کی قسم تمہارے خلاف جو لوگ جمع ہو کر آئے ہیں، ان کا مقابلہ کرنے کی تم میں طاقت نہیں۔ میں نہیں چاہتا کہ تمہیں ہلاکت میں ڈالوں تو وہ منتشر ہو گئے۔" تقریباً ایسا ہی خطاب حضرت حسینؓ نے اپنے ساتھیوں سے کیا تھا۔

میں نے یہ بھی لکھا تھا کہ زیاد کے عامل کو شہر سے نکال دینے کا واقعہ جو زیاد نے اپنی رپورٹ میں درج کیا تھا، وہ کسی تاریخ میں مجھے نہیں ملا اور حقیقت اس کے برعکس تھی کیونکہ حضرت حجرؓ خود جان بچا کر وہاں سے بھاگ رہے تھے۔ عثمانی صاحب اس پر فرماتے ہیں کہ "ستر صحابہ و تابعین اس پر گواہی دے رہے ہیں اور طبری اسے ذکر کرتے ہیں، تو معلوم نہیں تاریخ کی کتاب میں واقعہ ملنے کا اور مطلب کیا ہے۔" عثمانی صاحب نے میری پوری بات کو سمجھنے کی یا تو کوشش نہیں کی یا جان بوجھ کر پھر مغالطہ دے رہے ہیں۔ محض زیاد کے ایک کاغذ پر لکھ دینے سے یہ واقعہ ثابت نہیں ہوتا کہ فلاں فلاں شخص نے یہ گواہی دی ہے کہ حجر نے عامل کو نکال باہر کیا ہے۔ زیاد تو ایسا دروغ باف تھا کہ اس کے لیے اپنے دل میں نرم گوشہ رکھنے کے باوجود مال غنیمت والی بحث میں عثمانی صاحب بھی کہہ بیٹھے کہ شاید اس نے امیر معاویہؓ کی طرف سے خود خط گھڑ لیا ہو۔ اس نے حضرت شریح کی طرف سے بالکل جھوٹی گواہی اپنی طرف سے اسی "شہادت نامہ" میں درج کر کے امیر معاویہؓ کو روانہ کر دی جس کی تردید خود شریح نے کی اور لکھا کہ حجرؓ کا خون اور مال حرام ہے پھر لکھ کر اسے امیر معاویہؓ کے نام ان ہی لوگوں کے ہاتھ روانہ کیا جو زیاد کا تصنیف کردہ جھوٹ کا پلندہ لے جا رہے تھے۔ آخر کسی دوسرے تاریخی ریکارڈ سے بھی معلوم ہونا چاہیے کہ وہ عامل کون تھا جسے شہر سے نکالا گیا، پھر وہ کہاں گیا اور اس کے جبری اخراج کے بعد واپسی ہوئی یا نہیں؟ یہ عامل جس کے نکالے جانے کا ذکر ہو رہا ہے، یہ کوفے کا عامل ہی ہو سکتا تھا۔ کوفے کے عامل اس وقت حضرت

عمرؓ و بن حریث تھے اور عثمانی صاحب نے جو "گواہی" اپنی کتاب کے ص۱ پر نقل کی ہے اس میں درج ہے کہ "حجرؓ نے امیر المومنین کے گورنر کو نکال باہر کیا!" یہ گواہی زیاد نے جن گواہوں کے سر منڈھنے کی کوشش کی ہے، ان میں حضرت عمرو بن حریث کا اپنا نام بھی موجود ہے جو کوفے کے گورنر ہیں۔ اب یہ عجیب بات ہے کہ یہی گورنر نکال باہر بھی کیے گئے ہیں، پھر وہی کوفے میں یہ گواہی بھی زیاد کے سامنے دے رہے ہیں کہ گورنر کو حجر نے شہر بدر کر دیا ہے۔ عثمانی صاحب براہ کرم اس پہیلی کو حل کریں کہ وہ یہی گورنر تھے یا پھر کسی اور شہر کے کوئی دوسرے گورنر تھے اور کیا وجہ ہے کہ یہ گواہی ایسی گول مول ہے کہ اس میں شہر بھی گمنام ہے اور گورنر بھی نامعلوم الاسم ہے، بس اتنا بیان ہے کہ امیر المومنین کے گورنر کو شہر سے نکال باہر کیا ہے۔ زیاد نے گواہی گھڑی بھی تو کیسی گھڑی!

ملزمین سے امتیازی سلوک

میں نے اپنی سابق و موجودہ بحث سے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ حضرت حجرؓ پر کسی طرح "باغی" کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ میں نے احادیث نبوی، آثار صحابہ اور اقوالِ ائمہ نقل کر کے یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ کسی مسلمان نے اگر بغاوت کی ہو، تب بھی اگر وہ بالواسطہ یا بلاواسطہ قتل کا مجرم نہ ہو تو اُسے قید کرنے کے بعد قتل نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن عثمانی صاحب کو اب بھی اصرار ہے کہ حضرت حجرؓ باغی تھے اور کسی باغی کے بارے میں یہ اندیشہ ہو کہ اگر اسے آزاد کر دیا گیا تو وہ پھر اسلامی حکومت کے خلاف جمعیت بنا کر دوبارہ بغاوت کا مُرتکب ہو گا تو اُسے قتل کرنے کی اجازت "تمام فقہاء نے دی ہے"۔ اب میں سلسلۂ بحث قطع کرنے کے لیے کہتا ہوں کہ اگر اسی بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ ہر باغی اسیر کو محض ارتکابِ بغاوت کے اندیشے کی بنا پر قتل کیا جا سکتا ہے تو پھر حضرت حجرؓ کے ساتھ ان کے سارے گرفتار ساتھیوں کو کیوں نہیں قتل کیا گیا؟ حضرت معاویہؓ نے صرف حضرت حجرؓ کے متعلق تو یہ فرمایا کہ یہ پوری قوم کے سردار ہیں، اور انہیں چھوڑ دیا تو خطرہ ہے کہ فساد کریں گے لیکن باقی میں سے نصف تعداد کو قتل کرتے وقت نہ یہ فرمایا کہ ان سے خطرہ ہے، نہ نصف تعداد کو رہا کرتے وقت یہ فرمایا کہ ان سے خطرہ نہیں ہے۔ بلکہ انہیں بعض امراء کی سفارش پر چھوڑ دیا گیا۔ واقعہ یہ ہے کہ

یہ بقیہ قیدی بھی یا تو یکساں طور پر مجرم اور خطرناک تھے یا یکساں بے گناہ اور بے ضرر تھے۔ اللہ کی مشیت یہ تھی کہ آدھے اپنے عزیزوں کی سفارش سے رہا ہو گئے اور رہا ہو کر چپکے جا کر بیٹھ رہے۔ نہ وہ کسی باغی جماعت و جمعیت سے جا کر ملے، نہ انہوں نے کوئی فساد برپا کیا۔ باغی جمعیت سرے سے تھی ہی نہیں، وہ تو عثمانی صاحب کے قلم کی ایجاد ہے، پھر وہ کسی جمعیت سے کیا جا ملتے اور بغاوت کیا کرتے۔ ان چند لوگوں کے زندہ رہ جانے اور کوئی شورش نہ بپا کرنے ہی سے اس امر کا ثبوت مزید فراہم ہو گیا کہ ان پر الزام بغاوت صحیح نہ تھا۔

میں نے یہ بھی لکھا تھا کہ عثمانی صاحب کے نزدیک اگر باغی کا قتل واجب نہیں، صرف جائز ہے تو پھر یہ عدالت کا نہیں بلکہ مشیت کا معاملہ بن کر رہ جاتا ہے۔ میرا مدعا اس سے یہ تھا، جیسا کہ میں نے ابھی اوپر بیان کیا کہ ایک ہی نوعیت جرم میں ماخوذ مجرمین کے ساتھ دو قسم کا امتیازی سلوک روا نہیں ہو سکتا کہ جسے چاہا قتل کر دیا، جسے چاہا چھوڑ دیا۔ میری بات سمجھے بغیر عثمانی صاحب نے چند حوالے اپنی کتاب کے صفحہ ۲۰۱ پر نقل کیے ہیں جن سے وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ امام کو اختیار ہے کہ جس باغی کو چاہے قتل کرے، جس کو چاہے نہ کرے۔ اول تو مجھے امام کے اس اختیارِ تمیزی کو تسلیم کرنے میں شدید تامل ہے، تاہم میں پھر عرض کرتا ہوں کہ اس لحاظ سے بھی حضرت حجرؓ کے ساتھی سارے کے سارے یا تو لائق قتل تھے یا لائق نجات تھے۔ یہ بات آخر کیسے معلوم و ثابت ہوئی کہ جنہیں قتل کیا گیا، انہی کے قتل سے "کسرِ شوکت" ممکن تھی، انہی سے "خوفِ شر" تھا اور وہ کسی جماعت سے جا ملتے اور بغاوت کرتے، اور جنہیں معاف کر دیا گیا صرف ان کے بارے میں مذکورہ امور میں سے کوئی امر متوقع نہ تھا۔

حدیث میں قتلِ حجرؓ کی مذمت

میں یہ بات بھی لکھ چکا ہوں کہ کسی محدث، مورخ یا فقیہ کا ایسا قول میری نگاہ سے نہیں گزرا کہ حضرت حجرؓ باغی اور واجب القتل تھے۔ یہ صراحت نہ مجھے ان تاریخی اوراق میں ملی جہاں یہ قصہ بیان ہوا ہے، نہ بغاوت، قتال، سیر وغیرہ کی فقہی بحثوں میں کہیں نظر آئی۔ بکثرت علماء نے ابواب البغاۃ وغیرہ میں خوارج پر باغی ہونے کا اطلاق کیا ہے۔ آنحضرت

عثمانؓ کے قاتلین اور حضرت علی کے محاربین کو بھی بُغاۃ میں شمار کیا گیا ہے، لیکن میرے علم میں محمد تقی صاحب ہی کو پہلی بار یہ جرأت ہوئی ہے کہ وہ حضرت حجرؓ کے جوازِ قتل کا فتویٰ دیں۔ دوسرے حضرات نے ایسی جرأت کیوں نہیں کی، واللہ اعلم۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض ارشاداتِ نبوی ایسے وارد ہیں جن میں تصریح کے ساتھ مرج عذرا میں قتل کے حادثہ پر اظہارِ ناپسندیدگی کیا گیا ہے۔ یہ ارشادات میرے سامنے شروع بحث ہی سے تھے مگر میں گمان رکھتا تھا کہ شاید ان کی ضرورت پیش نہ آئے اور عثمانی صاحب اپنے موقف پر نظرثانی کرلیں۔ مگر اب میں بادلِ نخواستہ ان میں سے بعض نقل کر رہا ہوں۔ شاید اس سے ان لوگوں کو کچھ عبرت حاصل ہو جو خواہ مخواہ اس بات پر اڑے ہوئے ہیں کہ اگر حضرت حجرؓ کو صحابی مان لیا جائے اور ان کا قتل بھی جائز نہ ہو، تو امیر معاویہؓ پر حرف آتا ہے اور توہینِ صحابہ ہوتی ہے۔ میں پوچھتا ہوں کہ کیا بُسر بھی وسیع تعریفِ صحابہ میں شامل نہ تھا، جس کے مظالم تمام علماء نے بیان کیے ہیں؟ کیا عمرو بن الحمق بھی صحابی نہ تھا جس کے متعلق آپ کو بھی تسلیم ہے کہ اس نے خلیفۂ راشد حضرت عثمانؓ پر نیزے کے نو وار کیے اور جس سے قصاص لینے کے لیے اس پر بھی ایسے نو وار کرنے کا حکم امیر معاویہؓ نے دیا تھا۔ اگر ان سارے واقعات کے بیان سے توہینِ صحابہ نہیں ہوتی، دین کے ستون نہیں ہلتے، ایمان کا محل منہدم نہیں ہوتا، عدالتِ صحابہ کا عقیدہ مجروح نہیں ہوتا، تو حضرت معاویہؓ کے معاملے میں کیا کوئی الگ عقیدہ آپ نے بنا رکھا ہے؟ خلیفۂ راشد پر قاتلانہ حملہ اور ان کے مظلومانہ قتل سے بڑھ کر بھی کوئی گناہِ کبیرہ ہو سکتا ہے، مگر آپ مان رہے ہیں کہ ایک صحابی ہی سے اس کا صدور ہوا۔ یہ واقعہ نہ قرآن میں ہے، نہ حدیث و ارشاداتِ نبویؐ میں ہے۔ پھر آپ محض تاریخی روایات کے بل پر یہ کیسے کہ رہے ہیں کہ ایک صحابی نے اپنے امیر اور خلیفۂ راشد کے معصوم خون سے اپنے ہاتھ رنگے؟ اگر آپ اس واقعہ کو مان رہے ہیں تو اس حق بات کو بھی مان لیجیے کہ صحابۂ کرام اگرچہ انبیاء کے بعد اشرف الخلائق تھے مگر ان سے بڑے سے بڑا گناہ ہو سکتا ہے اور اسے بیان بھی کیا جا سکتا ہے۔ سارے صحابۂ کرام مرتبہ و منزلت اور تقویٰ

وصلاح میں باہم مساوی بھی نہ تھے، اگرچہ بحیثیت مجموعی کوئی انسانی گروہ ان سے افضل و صلح نہ تھا۔

اب میں وہ روایات نقل کرتا ہوں جن میں حضرت حجرؓ اور آپ کے رفقاء کے قتل کی مذمت وارد ہے۔ حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ کی چھٹی جلد میں ان واقعات، معجزات اور پیش گوئیوں پر مشتمل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو جمع کر دیا ہے جن کو دلائل نبوت میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس جلد کے صفحہ ۲۲۵ پر ایک باب کا عنوان ہے: ما روی فی اخبارہ عن مقتل حجر بن عدی واصحابہ۔ اس میں حضرت علیؓ کا ایک قول مروی ہے کہ "اے اہل عراق تم میں سے سات آدمی عذراء کے مقام پر قتل ہوں گے جن کے قتلِ ناحق کی مثال اصحاب الاخدود کی سی ہے۔ یہاں ابونعیم کے حوالے سے درج ہے کہ زیاد بن سمیہ نے حضرت علیؓ کا ذکر منبر پر کیا تو حجرؓ نے اس پر کنکریاں پھینکیں۔ پھر ان کے مرج عذراء میں قتل ہونے کا قصہ بیان کیا گیا ہے۔ اس کے بعد ابن کثیر نے امام بیہقی کا یہ قول نقل کیا ہے

لا یقول علی مثل ھذا الا انہ یکون سمعہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

"حضرت علیؓ ایسی بات نہیں کہہ سکتے تھے، یعنی حجرؓ کے بے گناہ قتل کی خبر نہیں دے سکتے تھے سوائے اس کے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو۔"

ابن کثیر مزید لکھتے ہیں کہ جب امیر معاویہؓ حضرت عائشہؓ کے پاس گئے تو انہوں نے کہا کہ آپ کو اہلِ عذراء یعنی حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کے قتل پر کس چیز نے آمادہ کیا؟ حضرت معاویہؓ نے جواب دیا کہ میری رائے میں ان کے قتل میں امت کی اصلاح تھی اور انہیں چھوڑ دینا موجبِ فساد تھا۔ حضرت عائشہؓ کہنے لگیں:

سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: سیقتل بعذراء ناس یغضب اللہ لھم واھل السماء۔

"میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے کہ عذراء کے مقام میں

کچھ لوگ قتل ہوں گے جن پر اللہ اور آسمان کے فرشتے ناراض ہوں گے۔"

امام سیوطی نے الخصائص الکبریٰ جلد ثانی، صفحہ ۵۰ پر ایک باب باندھا ہے:

اخبارہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمقتولین ظلماً بعذراء۔

"آنحضورؐ کا ان مقتولین کی خبر دینا جو عذراء میں مظلومانہ قتل ہوئے۔"

اس میں وہ یعقوب بن سفیان، بیہقی اور ابن عساکر کے حوالے سے حضرت عائشہؓ اور حضرت معاویہؓ کی وہی گفتگو نقل کرتے ہوئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد انہی الفاظ میں روایت کرتے ہیں جو اوپر درج ہو چکے ہیں۔ اس کے حاشیے میں کتاب المعارف کے حوالے سے یہ درج ہے کہ "حجر رضی اللہ عنہ کی کنیت ابو عبدالرحمٰن ہے اور وفد میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے۔ انہوں نے جنگِ قادسیہ میں شرکت کی اور حضرت علیؓ کے ساتھ جنگِ جمل و صفین میں شامل ہوئے۔ پھر ۵۳ھ میں انہیں حضرت معاویہؓ نے مرجِ عذراء کے مقام پر قتل کرا دیا۔"

امام ابن حزم کی چند تصانیف کا مجموعہ "جوامع السیرۃ" کے نام سے احمد محمد شاکر، احسان عباس اور ڈاکٹر ناصر الدین الاسد نے تحقیق و نظر ثانی کے بعد شائع کیا ہے۔ اس کتاب میں ایک رسالہ "اسماء الخلفاء والولاۃ وذکر مددہم" کے نام سے شامل ہے۔ اس کے صفحہ ۳۵۶ پر امیر معاویہؓ کے حالات صرف پانچ سطور میں بیان کیے گئے ہیں جن میں ابن حزم لکھتے ہیں:

وفی ایامہ حوصرت القسطنطینیہ وقتل حجر بن عدی واصحابہ صبراً بظاہر دمشق ــــ من وھن الاسلام ان یقتل من رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم من غیر ردۃ ولا زنی بعد احصان ــــ ولعائشۃ فی قتلہم کلام محفوظ۔

"حضرت معاویہؓ کے عہد میں قسطنطنیہ کا محاصرہ ہوا اور حجرؓ بن عدی اور ان کے اصحاب کو باندھ کر دمشق کے مضافات میں قتل کیا گیا۔ اور اسلام میں یہ امر رخنے اور کمزوری کا باعث ہے کہ جس صحابی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس کو دیکھا ہو اُسے ارتداد یا شادی کے بعد زنا کے جرم کے بغیر قتل کیا جائے اور حضرت عائشہؓ نے ان حضرات کے قتل پر جو کچھ فرمایا تھا وہ تاریخ میں محفوظ ہے۔"

اس کے حاشیے پر حضرت عائشہؓ کا وہی قول نقل ہے کہ انہوں نے حضرت معاویہؓ سے حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کے قتل پر کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سُنا ہے کہ: یُقتل بعدی اناس یغضب اللہ لھم واھل السماء۔

ابن عساکر کی تصریحات

محدث علی بن حسین ابن عساکر نے اپنی دمشق کی التاریخ الکبیر میں حضرت حجرؓ کے حالات بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ صحابی تھے اور خطیب بغدادی سے یہی واقعہ نقل کیا ہے کہ حضرت حجرؓ کے قتل کے بعد جب امیر معاویہؓ حضرت عائشہؓ کے پاس گئے تو انہوں نے فرمایا کہ آپ نے حجرؓ اور ان کے اصحاب کو قتل کر دیا حالانکہ لقد بلغنی انه سیقتل بعذراء سبعة رجال یغضب اللہ واھل السماء لھم۔ ظاہر ہے کہ یہ پیشگوئی حضرت عائشہؓ تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے پہنچی ہوگی۔ یہاں امیر معاویہؓ کا یہ قول بھی منقول ہے کہ مجھے خود یہ معلوم نہیں کہ میں نے حجر کو کس گناہ پر قتل کیا ہے (انی لا اعرف بای ذنب قتلته)۔ یہ قول جہاں حضرت حجرؓ کی بے گناہی پر دلالت کرتا ہے، وہیں یہ بھی ظاہر کرتا ہے کہ امیر معاویہؓ آخر وقت اس قتل پر نادم تھے۔ بعض تاریخوں میں ایسے دیگر اقوال بھی مذکور ہیں، مثلاً طبری وغیرہ میں ابن سیرین کے حوالے سے درج ہے کہ ہم تک یہ بات پہنچی ہے کہ جب امیر معاویہؓ کے انتقال کا وقت قریب تھا تو حالتِ غرغرہ میں فرما رہے تھے کہ "اے حجر تیری ملاقات کا دن بہت طویل ہوگا۔" امید ہے کہ اللہ تعالیٰ حضرت معاویہؓ سے ضرور درگزر فرمائے گا۔ کاش کہ حضرت حجرؓ کے قتل کو حق بجانب ثابت کرنے کے بجائے محمد تقی صاحب بھی یہی کہہ دیتے کہ یہ فعل غلط تھا اور اللہ غفور رحیم ہے، وہ اسے معاف کر دے گا۔ ابن عساکر نے ابن ماکولا کے حوالے سے یہ بھی لکھا ہے کہ اکثر محدثین کے نزدیک حضرت حجرؓ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی روایت ثابت نہیں (لا یصححون لحجر سماعاً)۔ محمد تقی صاحب نے جو قول البدایہ سے نقل کیا ہے کہ اکثر المحدثین لا یصححون له صحبة، اس کے بجائے صحیح قول ابن ماکولا کا ہے۔ ورنہ بے شمار محدثین نے حضرت حجرؓ کی صحابیت جس طرح بیان کی ہے، اس کے بعد ان کے صحابی ہونے میں شک نہیں، البتہ ان سے مرفوع

روایت کا نہ ہونا اور بات ہے۔ روایتِ حدیث تو بمشکل ایک ہزار صحابہ سے ثابت ہے حالانکہ صحابہ کرام کی تعداد ایک لاکھ سے زاید ہے۔ ابنِ ماکولا جن کا قول ابنِ عساکر نے نقل کیا ہے، بڑے بلند پایہ محدث ہیں۔ ان کی متعدد تصانیف میں سے کتاب المؤتلف والمختلف من الاسماء والکنیٰ والانساب بہت مشہور ہے۔ خیر الدین زرکلی نے بھی اپنی کتاب الاعلام میں حضرت حجرؓ کو صحابی شجاع (ایک بہادر صحابی) لکھا ہے۔

حضرت حجرؓ کے ساتھیوں میں سے جو لوگ قتل سے بچ گئے ان میں سے ایک ارقم بن عبداللہ الکندی ہیں۔ ان کا حال بیان کرتے ہوئے ابن عساکر اپنی تاریخ میں ابو اسحاق کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ میں نے لوگوں کو عام طور پر یہ کہتے پایا ہے کہ حضرت حجرؓ بن عدی کا قتل اور استلحاقِ زیاد بڑی ذلت ہے جو کوفے پر نازل ہوئی۔ اس کے بعد حسن بصریؒ کا وہ قول نقل کیا گیا ہے جس میں امیر معاویہؓ کی چار سخت غلطیوں کا ذکر ہے جن میں ایک قتلِ حجرؓ ہے۔ یہ قول "خلافت و ملوکیت" میں درج ہے۔ اسے دہرانے کی ضرورت نہیں۔ ان سارے جلیل القدر ائمہ و محدثین کے اقوال کے باوجود اگر محمد تقی صاحب یہ کہتے ہیں کہ حضرت حجرؓ کا قتل جائز اور مجتہد فیہ مسئلہ تھا، ہر صحابی مجتہد اور اس کا ہر فعل اجتہاد ہے تو وہ بتائیں کہ عمرو بن الحمق صحابی نے جو نیزے مار مار کر حضرت عثمانؓ کے جسم کو چھلنی کیا تھا کیا یہ بھی اجتہاد تھا؟ کیا ہو سکتا ہے کہ اُن کے نزدیک بھی یہ فعل اصلاحِ اُمّت اور رفعِ فساد کے لیے جائز ہو؟ ہر خطا کو اجتہاد کا نام تو نہیں دیا جا سکتا۔

مبسوط کا قول

اپنی سابق بحث میں مبسوط کے حوالے سے میں نے امام سرخسی کا قول نقل کیا تھا جس میں انہوں نے حضرت حجرؓ کو باغی کے بجائے اہلِ عدل میں شمار کیا ہے اور ان کی موت کو شہید کی موت قرار دیا ہے۔ لیکن محمد تقی صاحب کی روش قابلِ حیرت ہے کہ وہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ حضرت حجرؓ کی سرگرمیاں نفس الامر میں بغاوت تھیں مگر گمان ہے کہ انہوں نے کسی تاویل سے خروج کا ارتکاب کیا ہوگا جیسا کہ امیر معاویہؓ نے مجتہدِ مخطی کی حیثیت سے حضرت علیؓ کے خلاف کیا۔ اس لیے حضرت حجرؓ اپنے آپ کو اہلِ عدل میں سے سمجھتے ہوں گے اور

امام سرخسی نے اسی لیے ان کے لیے شہادت کا لفظ استعمال کیا اور ان کا ذکر ادب و احترام سے ہونا چاہیے۔ محمد تقی صاحب نے حضرت حجرؓ کا ذکر برابر جس ادب و احترام سے کیا ہے، اس کا صحیح اندازہ اُسی شخص کو ہو سکتا ہے جس نے ان کی کتاب میں پوری بحث پڑھی ہو۔ تاہم یہاں آخر میں آ کر انہوں نے حضرت حجرؓ سے فقط اتنی رعایت برتی کہ ان پر اہلِ تاویل و اجتہاد ہونے کا گمان کیا مگر ساتھ یہ بھی لکھ دیا کہ فی الاصل تو وہ باغی تھے مگر اپنے آپ کو اہلِ عدل میں سے سمجھتے تھے اور یہ بھی ان کا گمان ہی تھا۔ عثمانی صاحب کی اس مہربانی اور حُسنِ ظن کے کیا کہنے۔

لیکن عثمانی صاحب کا یہ خیال بالکل غلط ہے کہ حضرت حجرؓ فی الواقع اہلِ عدل میں سے نہیں تھے اور نہ امام سرخسی انہیں ایسا سمجھتے تھے بلکہ امام سرخسی نے حضرت حجرؓ کی موت کو شہادت کی موت صرف اس لیے قرار دیا ہے کہ انہوں نے یہ وصیّت کی تھی کہ انہیں غسل کے بغیر دفن کیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام سرخسی نے اس مقام پر یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اہلِ عدل کے مقتولین کو غسل کے بغیر دفن کیا جاتا ہے اور اہلِ بغی کے مقتولین کی تدفین غسل کے بعد ہوتی ہے کیونکہ ان کو شہید نہیں کہا جا سکتا اگرچہ عام مرنے والے مسلمان کی طرح ان کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ اس کے بعد اگر امام سرخسی حضرت حجرؓ کو باغی سمجھتے تو ان کے لیے حضرت عمارؓ بن یاسر اور حضرت زیدؓ بن صوحان کی وصیت کا ذکر بالکل کافی تھا جو اہلِ عدل میں سے تھے۔ ان کے ساتھ حضرت حجرؓ کا ذکر بالکل غیر ضروری اور موجبِ التباس تھا کیونکہ فی الحقیقت اگر وہ باغی تھے تو ان کی وصیت نہ قابلِ ذکر تھی نہ لائقِ حجت۔ محمد تقی صاحب نے ایک نکتہ یہ بھی نکالا ہے کہ اگر حضرت حجرؓ واقعۃً اہلِ عدل میں سے تھے تو لازماً ماننا پڑے گا کہ ان کے مقابلے میں حضرت معاویہؓ اہلِ بغی میں سے تھے۔ مگر یہ بھی بالکل ایک غلط استنتاج ہے۔ اگر حضرت حجرؓ واقعی امیر معاویہؓ کے خلاف ناحق خروج و قتال کرتے تو باغی ہوتے۔ لیکن خلیفہ اگر زبردستی کسی کو جرمِ بغاوت کا مجرم قرار دے کر اُسے قتل کر دے تو وہ محض اس وجہ سے باغی نہیں بن جاتا کہ وہ اہلِ عدل کے ہاتھوں قتل ہوا ہے۔ خلفائے بنی امیہ و بنی عباس نے جن خوارج کو قتل کیا، وہ بلاشبہ اہلِ بغی

میں تھے لیکن لاکھوں بے گناہ مسلمان جو انہی خلفاء نے تہ تیغ کیے وہ سب محمد تقی صاحب کی محض اس نرالی دلیل کی بنا پر باغی نہیں بن جاتے کہ اگر انہیں باغی کے بجائے اہل عدل مانا جائے تو پھر خلفاء اہل عدل کی تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں۔

زیاد کی صفائی

جناب محمد تقی صاحب زیاد کی برات وصفائی پیش کرنے میں اتنے فکر مند ہیں کہ بحث کے آخر میں وہ پھر یہ لکھتے ہیں کہ "مولانا مودودی صاحب نے زیاد کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ خطبے میں حضرت علیؓ کو گالیاں دیتا تھا لیکن جتنے حوالے انہوں نے دیئے ہیں ان میں حضرت علیؓ کو گالیاں دینا مذکور نہیں بلکہ قاتلین عثمانؓ پر لعنت کرنا مذکور ہے" میں اس بات کو پہلے بیان کر چکا ہوں کہ زیاد اور امیر معاویہؓ کے دوسرے عمّال، بلکہ خود امیر معاویہؓ کا کہنا یہ تھا کہ حضرت علیؓ قاتلین عثمانؓ میں شامل ہیں کیونکہ انہوں نے حضرت عثمانؓ کی مدد نہیں کی اور قاتلین کو نہیں روکا۔ یہ اگرچہ غلط الزام تھا جس کی تردید حضرت علیؓ اور سارے مؤرخین نے کی ہے، لیکن یہ بات بہر حال واضح ہے کہ بنو امیہ جب قاتلین عثمانؓ پر لعنت بھیجتے تھے تو ان کا اولین ہدف حضرت علیؓ ہوتے تھے اور ہر شخص یہ جانتا تھا کہ اشارہ اُنھی کی طرف ہے۔ پھر یہ لوگ حضرت علیؓ کا نام لے کر بھی ان کی بدگوئی کرتے تھے۔ میں ابھی البدایہ جلد ۸ کی عبارت نقل کر چکا ہوں جس میں کہا گیا ہے کہ زیاد نے حضرت علیؓ کا ذکر اس انداز سے کیا کہ حضرت حجرؓ نے اُسے کنکریاں دے ماریں۔ یہاں ذکر زیاد بن سمیة علی بن ابی طالب علی المنبر سے مراد اگر حضرت علی کی مدح و منقبت ہوتی جیسا کہ آج کل کے خطبوں میں ہوتی ہے تو حضرت حجرؓ کو کنکریاں اٹھا پھینکنے کی آخر کیا ضرورت تھی؟ مولانا مودودی نے اپنی بحث میں البدایہ کے جن صفحات (جلد ۸، صفحہ ۵۰) کا حوالہ دیا ہے، وہاں بھی یہ الفاظ موجود ہیں کہ زیاد نے کوفے میں جو پہلا خطبہ دیا اس میں حضرت عثمان کی فضیلت بیان کی اور آپ کے قاتلین اور ان کے معاونین (من قتلہ او اعان علی قتلہ) کی مذمت کی۔ یہ مذمت صاف طور پر حضرت علیؓ کی ہے گو نام کسی کا نہیں لیا گیا۔ عثمانی صاحب کو شاید یاد نہیں رہا کہ انہوں نے اپنی کتاب کے صفحہ ۹۴ پر جہاں پہلی مرتبہ زیاد کے خلاف اس الزام کو بے بنیاد ٹھہرانا چاہا

ہے، وہاں انہوں نے حضرت حجرؓ کا ایک خطاب نقل کیا ہے کہ انہوں نے حضرت مغیرہؓ سے کہا تھا:

قد اصبحت مولعاً بذم امیر المؤمنین وتقریظ المجرمین۔

اس کا ترجمہ عثمانی صاحب نے کیا ہے:

"تم امیر المومنین (حضرت علیؓ) کی مذمت اور مجرموں (حضرت عثمانؓ) کی مدح کرنے کے بڑے شوقین ہو۔"

کیا عثمانی صاحب بتا سکتے ہیں کہ انہوں نے یہاں امیر المومنین کے ساتھ حضرت علیؓ کا لفظ اور مجرموں کے ساتھ حضرت عثمانؓ کا لفظ کیوں اور کیسے بڑھا دیا ہے؟ غالباً وہ جواب یہی دیں گے کہ حضرت حجرؓ کی تلمیح و تعریض صاف طور پر حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ ہی کی طرف تھی، اس لیے انہوں نے یہ الفاظ اضافہ کر دیئے ہیں۔ فما جوابکم ھو جوابنا۔ ہمارا بھی یہی جواب ہے کہ زیاد اور دوسرے حکام بنو امیہ جب حضرت عثمانؓ کے قاتلین اور ان کی اعانت کرنے والوں پر لعنت کرتے تھے تو بھی وہ حضرت علیؓ ہی کو اپنا نشانہ بناتے تھے، اگرچہ انہیں اس امر سے بھی گریز نہ تھا کہ حضرت علیؓ کا نام لے کر ان پر سب وشتم کریں۔

باب ۷

یزید کی ولی عہدی

یزید کی ولی عہدی

(۱)

خلفائے راشدین کا انتخاب

حضرت حجر بن عدیؓ کے قتل کو جائز ثابت کرنے میں اپنا زورِ استدلال صرف کرنے کے بعد مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے یزید کی ولی عہدی کو جائز قرار دینے میں بھی بڑی دیدہ ریزی سے کام لیا ہے۔ یہ صورتِ حال فی الواقع بڑی عبرت انگیز ہے کہ مولانا مودودی کی تردید و تغلیط کے جوش میں مولانا عثمانی صاحب کو اس امر کا احساس نہیں رہا کہ وہ اسلامی قوانین کا حلیہ کس طرح بگاڑ کر دنیا کے سامنے پیش کر رہے ہیں۔ پہلے انھوں نے اسلامی حکومت کی انتظامیہ و عدلیہ کی یہ تصویر ہمارے سامنے رکھی کہ اس کے ارکان جو ظلم و عدوان چاہیں، کرتے رہیں، وہ مواخذے سے بالاتر ہیں۔ پھر انہوں نے اسلامی قانونِ بغاوت اور اسلامی حقوقِ شہریت کی یہ تعبیر پیش کی کہ حکومت جس "انتشار پسند" کو چاہے باغی قرار دے دے اور اُسے بیان یا صفائی کا موقع دیئے بغیر اس کا سر تن سے جدا کر دے۔ اب یزید کی ولی عہدی کو صحیح ثابت کرنے کے لیے عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ اس بات پر امت کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ خلیفۂ وقت اگر اپنے بیٹے یا دوسرے رشتہ دار میں نیک نیتی کے ساتھ شرائطِ خلافت پاتا ہے تو اُسے ولی عہد بنا سکتا ہے اور خلیفہ کی نیت پر حملہ کرنے کا کسی کو حق نہیں ہے۔ اس کا صاف مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہوا کہ خلافت علیٰ منہاج النبوۃ اور خاندانی بادشاہت دونوں اسلام میں یکساں طور پر جائز و مباح ہیں اور مسلمان ان دونوں میں سے جس طرزِ حکومت کو چاہیں اپنا سکتے ہیں۔

اسلام کا نظریۂ حکمرانی ایک ایسا اہم اور وسیع موضوع ہے کہ اس پر سیر حاصل بحث کے لیے ایک مضمون کے بجائے ایک کتاب درکار ہے۔ جب تک قرآن مجید، اُسوۂ رسالت اور اُسوۂ خلافت راشدہ کی روشنی میں اس مسئلے کا تفصیلی جائزہ نہ لیا جائے، اسلام کا نظریۂ حکومت واضح

نہیں ہو سکتا اور مولانا عثمانی صاحب کے موقف کی غلطی پوری طرح سمجھ میں نہیں آسکتی۔ لیکن یہاں اس محدود مضمون کی تنگ دامنی میری راہ میں حائل ہے۔ تاہم میں قارئین سے درخواست کروں گا کہ اس موضوع پر جو مفصل تحریریں مولانا مودودی کے قلم سے نکل چکی ہیں، انھیں ضرور پڑھ لیں۔ خود ان کی اسی کتاب "خلافت و ملوکیت" کے ابتدائی ابواب اسی بحث سے متعلق ہیں۔ مولانا عثمانی صاحب بھی آغازِ تنقید میں ان پر اظہارِ پسندیدگی فرما چکے ہیں۔ اگر وہ بھی یادداشت تازہ کرنے کی غرض سے ان پر دوبارہ نگاہ ڈال لیں تو مضائقہ نہ ہوگا۔ اس کے بعد اس موضوع پر اب چند مزید ضروری گزارشات میں بھی پیش کروں گا۔

حضرت ابو بکرؓ کا انتخاب

یہ حقیقت تو ظاہر و باہر ہے کہ اسلامی ریاست کے اوّلین امیر سیدنا و مولانا محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم مسلمانوں کے منتخب کردہ یا نامزد کردہ امیر نہ تھے، نہ آپ نے اپنی سعی یا زور سے منصبِ امارت حاصل کیا تھا۔ بلکہ آنحضورؐ کو احکم الحاکمین اور رب العالمین نے خود خلعتِ نبوت سے سرفراز فرمایا تھا اور آپ کی امارت و امامت آپ کے منصبِ نبوت و رسالت ہی کا ایک جزوِ لاینفک تھی۔ آنحضورؐ کے وصال پر البتہ یہ اہم سوال پیدا ہوتا تھا کہ آپ کا خلیفہ اور مسلمانوں کا امیر کون ہو اور اس کی امارت کا انعقاد کیسے ہو؟ اسلام میں اگر سب سے بڑھ کر کسی امیر کو یہ حق پہنچتا تھا کہ وہ اپنے خاندان کے کسی شخص کو اپنا جانشین نامزد کر کے اس کی بیعت اپنی زندگی میں لے لے تو وہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہو سکتے تھے۔ آپؐ کے خاندان میں خلافت کی اہلیت رکھنے والے مفقود بھی نہ تھے۔ یہ کام اگر اسلام میں پسندیدہ کام ہوتا تو اس کی ابتدا کرنے کے سب سے زیادہ حق دار خود حضورؐ تھے۔ لیکن سب کو معلوم ہے اور اہلِ سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ آپ نے یہ کام نہیں کیا۔ یہی نہیں بلکہ آپ نے اپنے خاندان سے باہر بھی کسی کو خلیفہ نامزد کر کے اس کی بیعت نہ لی۔ اس مسئلے میں جو مستند ترین احادیث وارد ہیں وہ اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ خود آنحضورؐ اپنی جانشینی کے معاملے میں ایک گونہ فکر مند تھے اور چاہتے تھے کہ اس ضمن میں امت کی مناسب رہنمائی فرمادیں۔ آپ کے ارشادات سے یہ حقیقت بھی صاف طور پر مترشح ہوتی

ہے کہ اگرچہ حضرت ابوبکر صدیقؓ آنحضورؐ کی نظرِ مبارک میں منصبِ خلافت کے لیے اہل ترین تھے اور آپؐ کی خواہش بھی یہی تھی کہ وہی خلیفۂ اول بنیں، لیکن ان جملہ امور کے باوجود آپؐ نے اپنے جانشین کے لیے نامزدگی (Nomination) کا طریقہ اختیار نہیں فرمایا۔ اس بات سے کون انکار کر سکتا ہے کہ آنحضورؐ کا وصال ایک عظیم سانحہ تھا اور اس کے بعد خلیفہ کا تقرر امت کے لیے ایک سنگین ذمہ داری اور آزمائش تھی۔ اس مسئلے میں اختلافِ رائے کا پیدا ہونا بھی ناگزیر تھا جس کے اثرات اب تک امت میں چلے آرہے ہیں۔ لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ذاتی رائے قائم کر لینے کے باوجود صحابۂ کرام کے سامنے اُسے ایک باقاعدہ عہد، وصیت یا تجویز کے طور پر پیش نہیں فرمایا تاکہ قدیم زمانہ سے دنیا بھر میں ولی عہد مقرر کرنے کا جو طریقہ رائج و متوارث چلا آرہا تھا، اس پر کاری ضرب لگے اور اُمتِ مسلمہ اپنی ذمہ داری پر انتخابِ امیر کے جمہوری و معیاری طریق کو اختیار کرے۔ صحاح ستہ میں اس مسئلے سے متعلق متعدد احادیث مروی ہیں جن میں سے ایک کا ضروری حصہ میں بخاری، کتاب الطب والمرضیٰ سے یہاں پیش کرتا ہوں۔ اس حدیث میں مذکور ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر شدتِ مرض طاری ہوئی تو آپؐ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا:

> لقد هممت او اردت ان ارسل الی ابی بکر وابنه واعهد ان یقول القائلون او یتمنی المتمنون ثم قلت یابی الله ویدفع المومنون او یدفع الله ویابی المومنون۔
>
> "میں نے ارادہ کیا تھا کہ میں ابوبکر اور ان کے بیٹے کو بلواؤں اور (ان کے) حق میں ولایتِ عہد کر دوں، مبادا کہ (بعد میں) معترضین اعتراض کریں یا تمنا کرنے والے تمنا کریں۔ پھر میں نے جی میں کہا کہ اللہ ان چیزوں کو روک دے گا اور مومنین ان کا دفعیہ کر لیں گے، یا دوسرے الفاظ میں اللہ دفعیہ کر دے گا اور مومنین ابا کریں گے۔"

یہ حدیث مختلف سندوں کے ساتھ بخاری اور دیگر کتبِ صحاح کے متعدد مقامات پر وارد ہے۔ اس کا لفظ "المومنون" قطعی طور پر ثابت کر رہا ہے کہ خلیفہ کا انتخاب جمہور

مسلمین کی آزاد مرضی سے ہونا چاہیے اور اسلام میں انتخابِ امیر کے لیے مثالی و معیاری اور افضل و اولیٰ طریقہ یہی ہے۔ چنانچہ حضورؐ کے اس منشار کو امت نے ٹھیک ٹھیک پورا کیا اور انہی حضرت ابوبکرؓ کو خلیفہ بنایا جنہیں حضورؐ پسند فرماتے تھے۔

حضرت عمرؓ فاروق کا انتخاب

حضرت ابوبکرؓ کے بعد مسلمانوں کے دوسرے خلیفہ حضرت عمرؓ فاروق تھے جن کا تقررہ استخلاف بلاشبہ حضرت ابوبکرؓ کی تجویز کے مطابق عمل میں لایا گیا تھا اور اسی سے بعض حضرات یزید کی ولی عہدی اور بعد کی نسلی و خاندانی حکمرانی کو جائز ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے ایک پر دوسری صورت کو قیاس کرنا بالکل غلط ہے، کیونکہ دونوں میں فرق و امتیاز کے متعدد پہلو بالکل بیّن اور نمایاں ہیں۔ مثلاً پہلا فرق یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے اپنی زندگی میں کوئی ولی عہد مقرر کر کے اس کی بیعت نہیں لے لی بلکہ ان کو اپنا جانشین تجویز کرنے کا خیال اس وقت آیا جب کہ وہ موت و حیات کی کشمکش میں مبتلا تھے۔ اپنے آخری ایامِ مرض میں کئی روز تک آپ مسجد میں نماز کے لیے بھی تشریف نہ لے جا سکے اور جس وقت آپ نے حضرت عثمانؓ کو وصیت لکھوانی شروع کی تھی اس وقت آپ اتنے ضعیف و نحیف ہو چکے تھے کہ املا کراتے کراتے آپ کچھ دیر کے لیے بے ہوش ہو گئے۔ اس کے برعکس یزید کی ولی عہدی کی تحریک اور مہم کا آغاز حضرت امیر معاویہؓ کی وفات سے چار سال بلکہ اس سے بھی قبل (سنہ ھ میں) ہو چکا تھا۔ یہ تحریک صرف شام تک محدود نہ تھی بلکہ مروان اور زیاد وغیرہ نے اسے حرمین، بصرے، کوفے میں پوری سرگرمی سے شروع کر رکھا تھا اور تمام لوگوں سے باقاعدہ بیعت لی جا رہی تھی۔ اسی صورتِ حال کو دیکھ کر حضرت عبداللہ بن عمرؓ جیسے محتاط اور مرنجاں مرنج انسان نے بھی صاف کہہ دیا تھا کہ میں ایک وقت میں دو بیعتوں کا قلادہ اپنی گردن میں نہیں ڈال سکتا، البتہ امیر معاویہؓ کے بعد جو بھی خلیفہ تسلیم کر لیا جائے گا میں اس کی بیعت کر لوں گا۔

دوسرا امتیازی پہلو یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے تحریر لکھوانے سے چند روز پہلے اربابِ حل و عقد اور اصحابِ شوریٰ سے پوری طرح مشورہ کر لیا تھا۔ چنانچہ ابن سعد صاحب طبقات نے آپ کے حالات بیان کرتے ہوئے آخر میں ذکر وصیۃ ابی بکر کے زیر عنوان لکھا ہے

کہ آپ نے حضرات عبدالرحمٰن بن عوفؓ، عثمانؓ، سعید بن زیدؓ، ابو الاعورؓ، اُسیدؓ بن حُضیر اور متعدد دیگر مہاجرین و انصار سے مشورہ لیا اور سب نے حضرت عمرؓ کے حق میں اچھی رائے کا اظہار کیا۔ پھر بعض لوگوں نے جب حضرت عمرؓ کی سختی کا ذکر کیا تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ میں اپنے اللہ سے کہہ سکتا ہوں کہ میں نے بہترین آدمی کو تجویز کیا ہے (بعض دوسری روایات میں ہے کہ عمر میری نرمی کے بل پر سخت ہو جاتے تھے، اب جب میری جگہ خود بوجھ اٹھائیں گے تو نرم ہو جائیں گے)۔ پھر مجمع عام میں تحریر پڑھ کر سنائی گئی اور لوگوں نے کسی دباؤ اور جبر کے بغیر برضا و رغبت اس پر اپنی منظوری کا اظہار کر دیا۔ حضرت معاویہؓ کے عہد میں شوریٰ کا وجود اور اہلِ حل و عقد کا ادارہ عملاً ختم ہو چکا تھا اور یزید کی ولی عہدی کا معاملہ جس طرح طے کیا گیا وہ حضرت ابوبکرؓ کی وصیت سے قطعی طور پر مختلف تھا جیسا کہ آگے چل کر بیان کیا جائے گا۔

تیسری بات جو خاص طور پر قابلِ ذکر ہے وہ یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کے مابین خاندانی قرابت کا کوئی تعلق نہیں تھا اور حضرت ابوبکرؓ نے اپنی وصیت کے ساتھ اس پہلو کی طرف خصوصی اشارہ فرما دیا تھا تاکہ اعتراض و تہمت کا کوئی موقع باقی نہ رہے۔ امام ابن جریر اپنی تاریخ (جلد ۲، صفحہ ۶۱۸) میں فرماتے ہیں:

اشرف ابوبکر علی الناس من کنیفہ و اسماء ابنۃ عمیس ممسکتہ وھو یقول اترضون بمن استخلف علیکم؟ فانی واللہ ما الوت من جھد الرأی ولا ولیت ذا قرابۃ وانی قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا لہ واطیعوا فقالوا سمعنا واطعنا۔

"حضرت ابوبکرؓ نے دریچے میں سے لوگوں کی طرف جھانکا جب کہ آپ کی اہلیہ حضرت اسماء بنت عمیس نے آپ کو تھام رکھا تھا۔ آپ فرما رہے تھے کہ کیا تم لوگ میرے جانشین پر راضی ہو؟ خدا کی قسم میں نے غور و خوض میں کمی نہیں کی اور میں نے اپنے کسی رشتہ دار کو ولایت نہیں سونپی۔ میں نے عمرؓ بن خطاب کو خلیفہ تجویز کیا ہے، پس سنو اور مانو۔ لوگوں نے جواب دیا کہ ہم نے سن لیا اور مان لیا۔

اس کے برخلاف امیر معاویہؓ نے اپنے قریب ترین عزیز یعنی خود اپنے بیٹے کو

ولی عہد بناکر ایک ایسی مثال قائم کی جو پہلے موجود نہ تھی، لیکن جو بعد والوں کے لیے دائمی طور پر ایک نظیر اور دلیل بن کر رہی۔ ابن اثیر فرماتے ہیں:

معاویۃ اول خلیفۃ بایع لولدہ فی الاسلام۔

"معاویہؓ پہلے خلیفہ ہیں جنہوں نے اسلام میں اپنے بیٹے کے لیے بیعت لی۔ الکامل جلد ۳ ص ۲۶۳"

اس کے بعد مسلمانوں میں بیعت کا انتخابی اور شورائی طریقہ بالکل معدوم ہو گیا اور نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ ایک حکمران نے اپنے بعد علی الترتیب دو دو، تین تین ولی عہد مقرر کرنے شروع کر دیے جن میں سے بعض نابالغ بلکہ ماں کے پیٹ میں ہوتے تھے اور ان کے حق میں زبردستی بیعت لی جاتی تھی۔ پھر بیعت کے فارمولوں میں بیعت کرنے والے سے یہ الفاظ کہلوائے جاتے تھے کہ اگر میں بیعت فسخ کروں گا تو میری بیوی پر طلاق مغلظ وارد ہوگی۔ یہی بیعت مُکرَہ اور طلاقِ مُکرَہ تھی جس کے خلاف امام مالکؒ نے اپنی جان پر کھیلتے ہوئے صدائے احتجاج بلند کی تھی اور فرمایا تھا کہ یہ کوئی شے نہیں ہے۔

حضرت عثمانؓ کا انتخاب

حضرت ابوبکرؓ کے بعد حضرت عمرؓ کی باری آتی ہے۔ حضرت عمرؓ کے متعلق بعض اوقات یہ بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے استخلاف کے معاملے میں اپنے دونوں پیش روؤں کے بین بین ایک تیسرا مختلف طریقہ اختیار کیا اور وہ یہ کہ آپ نے کسی فردِ واحد متعین کو جانشین تجویز کرنے کے بجائے ایک شوریٰ یا انتخابی کونسل تشکیل کر دی تاکہ وہ خلیفہ کا نام تجویز کر کے مسلمانوں کے سامنے پیش کرے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو حضرت عمرؓ کا طریق استخلاف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اُسوہ سے زیادہ مشابہ ہے۔ صحیح مسلم، کتاب الامارۃ، باب الاستخلاف میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ جب حضرت عمرؓ پر قاتلانہ حملہ ہوا تو لوگوں نے آپ کو جانشین مقرر کرنے کا مشورہ دیا۔ آپ نے متردد ہو کر فرمایا کہ اگر میں جانشین تجویز کر دوں تو یہ بھی ایسے شخص کا کام ہے جو مجھ سے بہتر تھا (یعنی حضرت ابوبکرؓ) اور اگر میں تمہیں اسی طرح چھوڑ دوں تو ایسا عمل بھی انہوںؐ نے فرمایا تھا، جو مجھ سے بہتر تھے (یعنی نبی کریم

صلی اللہ علیہ وسلم)۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جو خود اپنے والدِ ماجد کا اندازِ بیان دیکھ رہے تھے فرماتے ہیں:

فعرفت انه حين ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم غير مستخلف۔

"میں نے جان لیا کہ جب آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کر رہے ہیں تو پھر آپ کسی فردِ واحد کو خلیفہ تجویز نہیں کریں گے۔"

اس کے مطابق مسلم کی دوسری روایت میں آتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اپنی ہمشیرہ حضرت حفصہؓ کے پاس گئے تو انہوں نے فرمایا "کیا تمہیں معلوم ہے کہ تمہارے والد کسی کو جانشین نہیں بنا رہے ہیں؟" حضرت ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ وہ ایسا نہیں کریں گے۔ وہ فرمانے لگیں کہ وہ ایسا ہی کر رہے ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ نے قسم اٹھائی کہ وہ اس معاملے میں حضرت عمرؓ سے بات کریں گے۔ ایک دن تو حضرت ابنِ عمرؓ بات کی ہمت نہ کر سکے مگر دوسرے روز آپ نے عرض کیا کہ "لوگ کہہ رہے ہیں کہ آپ کسی کو جانشین نہیں تجویز کر رہے۔ اگر آپ کا کوئی چرواہا ہو اور وہ اپنے گلے کو اس کے حال پر چھوڑ کر آ جائے تو آپ دیکھ لیں گے کہ اس نے گلہ ضائع کر دیا۔ مسلمانوں کی نگہبانی کا معاملہ تو شدید تر ہے۔" حضرت عمرؓ نے اتفاق کیا، کچھ دیر اپنا سر جھکائے رہے، پھر حضرت ابنِ عمرؓ کی طرف متوجہ ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ کا ذکر کرتے ہوئے وہی کچھ فرمایا جو اوپر کی روایت میں مذکور ہے۔ اس پر حضرت ابنِ عمرؓ فرماتے ہیں:

فعلمت انه لم يكن ليعدل برسول الله صلى الله عليه وسلم احدا وانه غير مستخلف۔

"پس مجھے معلوم ہو گیا کہ حضرت عمرؓ کسی کو بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر جاننے والے نہیں ہیں اور آپ کسی کو خلیفہ نہیں بنائیں گے۔"

ان روایات اور بالخصوص حضرت ابن عمرؓ کی تشریحات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس معاملے میں حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے زیادہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے

اسوہ کو اپنے سامنے رکھا ہے اور شخص متعین کے استخلاف سے اسی بنا پر اجتناب کیا ہے۔ البتہ آپ نے خلافت کے لیے نام تجویز کرنے کا کام ایسے اصحاب کے سپرد کر دیا جو عشرۂ مبشرہ میں شامل تھے اور اسلامی معاشرے کے گلہائے سرسبد اور سربرآوردہ ترین اشخاص شمار ہوتے تھے۔ عشرۂ مبشرہ میں سے دو (حضرت ابوبکرؓ اور حضرت ابوعبیدہؓ) جنت کے مکین ہو چکے تھے، تیسرے خود (حضرت عمرؓ) جنت جانے کے لیے پابرکاب تھے۔ باقی سات اصحاب بقیدِ حیات تھے جن میں سے چھ کو آپ نے انتخابی بورڈ کا رکن بنا دیا مگر ساتویں (حضرت سعیدؓ ابن زید) کو آپ نے مستثنیٰ کر دیا، صرف اس بنا پر کہ وہ آپ کے چچازاد بھائی اور بہنوئی تھے، ورنہ وہ حضرت عمرؓ سے بھی زیادہ قدیم الاسلام اور سابق الایمان تھے۔ یہ فقط میرا ہی قیاس نہیں ہے، بلکہ متعدد علمائے سلف نے یہی لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ نے انہیں بربنائے تورّع و تقویٰ الگ رکھا کیونکہ وہ اُن کے قرابت دار تھے۔ صحیح مسلم کی جن روایات کو اوپر نقل کیا گیا ہے، اُن سے ملتی جلتی ایک روایت مسلم، کتاب الصلوٰۃ، باب نہی من اکل الثوم میں بھی موجود ہے جس میں حضرت عمرؓ کے ایک خواب کا ذکر ہے جس کی تعبیر یہ سمجھی گئی تھی کہ آپ کی موت کا وقت قریب ہے۔ آپ نے اس کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ بعض لوگ مجھے جانشین بنانے کے لیے کہتے ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ اپنے دین اور خلافت کو ضائع نہیں ہونے دے گا۔ اس حدیث کی شرح میں امام نوویؒ فرماتے ہیں:

الستة عثمان وعلی وطلحة والزبیر وسعد بن ابی وقاص وعبد الرحمٰن بن عوف ولم یدخل سعید بن زید معھم وان کان من العشرة لانه من اقاربه فتورع عن ادخاله کما تورع عن ادخال ابنه عبد اللہ رضی اللہ عنھم۔

"جن چھ اصحاب کے نام حضرت عمرؓ نے تجویز کیے تھے، وہ عثمانؓ، علیؓ، طلحہؓ، زبیرؓ، سعدؓ ابن ابی وقاص اور عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہم تھے اور انہوں نے ان میں حضرت سعیدؓ بن زید کو شامل نہیں کیا حالانکہ وہ بھی عشرۂ مبشرہ میں سے تھے، کیونکہ وہ ان کے اقارب میں سے تھے۔ پس آپ نے انہیں شوریٰ میں داخل

نہیں فرمایا جیسا کہ آپ نے اپنے صاحبزادے حضرت عبداللہؓ کو بھی نہیں شریک کیا۔"

اسی طرح بخاری، کتاب الحدود والمحاربین، باب رجم الحبلیٰ من الزنا میں ایک مفصل حدیث وارد ہے کہ حضرت عمرؓ کو معلوم ہوا کہ ایک شخص کہہ رہا ہے کہ میں عمرؓ کے بعد فلاں شخص کے ہاتھ پر بیعت کروں گا۔ حضرت عمرؓ یہ سن کر غضبناک ہو گئے اور فرمایا کہ میں ایسے لوگوں کو سخت تنبیہ کروں گا۔ پھر فرمایا:

ھٰؤلاء الذین یریدون ان یغصبوھم امورھم ..... لیس منکم من تقطع الاعناق الیہ مثل ابی بکر من بایع رجلاً غیر مشورۃ من المسلمین فلا یبایع ھو ولا الذی بایعہ تغرۃ ان یُقتلا۔

"یہ وہ لوگ ہیں جو چاہتے ہیں کہ عامۃ الناس کے حقوق غصب کریں ..... تم میں کوئی ایسا نہیں ہے جو ابوبکر کی طرح مرجع عوام ہو۔ جس نے بھی مسلمانوں سے مشورے کیے بغیر بیعت کی، اس بیعت کرنے کرانے والے کا فعل قابلِ قبول نہیں ہے، بلکہ وہ دونوں اپنے آپ کو قتل کے لیے پیش کر رہے ہیں۔"

بعض دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ لوگوں نے حضرت ابنِ عمرؓ کو بھی انتخابی کونسل میں شامل کرنے کا مطالبہ کیا، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ وہ مبصر کی حیثیت سے موجود رہیں مگر خلافت میں ان کا کوئی حصہ نہ ہو گا۔ میرے خاندان میں اگر عمرؓ برابر سرابر چھوٹ جائے تو غنیمت ہے۔ بخاری، فضائل اصحاب میں حضرت عمرؓ کا ارشاد یوں نقل ہوا ہے:

یشھدکم عبد اللہ بن عمر ولیس لہ من الامر شیئ۔

"تمہاری مجلس میں عبداللہ بن عمرؓ حاضر تو رہیں گے مگر امارت میں سے انہیں کچھ نہ ملے گا۔"

اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

اما سعید بن زید فھو ابن عم عمر فلم یسمہ عمر فیھم مبالغۃ

فی التبری من الامر۔

"سعیدؓ بن زید حضرت عمرؓ کے چچا زاد بھائی تھے، پس عمرؓ نے ان کا نام نہ لیا۔ یہ امارت کی ذمہ داری سے برات میں مبالغہ وشدت کی بنا پر تھا۔"

اسی مقام پر المدائنی کا یہ قول نقل کیا گیا ہے:

عدّ عمر سعید بن زید فیمن توفی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو عنھم راض الا انہ استثناہ من اھل الشوریٰ لقرابتہ منہ۔

"حضرت عمرؓ نے حضرت سعید بن زید کو ان اصحاب میں شمار کیا، جن سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بوقتِ وصال راضی تھے مگر حضرت عمرؓ نے انہیں اہلِ شوریٰ سے مستثنیٰ کر دیا کیونکہ وہ آپ کے رشتہ دار تھے۔"

امام ابن تیمیہؒ منہاج السنۃ، جلد ۳، صفحہ ۱۶۸ پر فرماتے ہیں:

وعمر قد اخرج من الامر ابنہ ولم یدخل فی الامر ابن عمہ سعید بن زید وھو احد العشرۃ وھم من قبیلۃ بنی عدی۔

"اور حضرت عمرؓ نے اپنے بیٹے حضرت عبداللہ اور اپنے عم زاد سعید بن زید کو امیدواریٔ امارت سے خارج کر دیا حالانکہ سعیدؓ عشرۂ مبشرہ میں سے تھے۔ وجہ یہ تھی کہ وہ قبیلۂ بنی عدی کے افراد تھے یعنی حضرت عمرؓ کے ہم قبیلہ تھے۔"

اس کے متصلاً بعد ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اپنے قبیلے میں سے کسی کے سپرد کوئی عہدہ نہیں کیا۔ صرف ایک مرتبہ ایسا کیا مگر بعد میں اس والی کو بھی معزول کر دیا۔ یہی بات اس کتاب کے صفحہ ۱۲۰، جلد ۴ پر بیان کی گئی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ دونوں نے اپنی زندگی میں اپنے کسی عزیز کو منصب نہیں سونپا، نہ اُسے اپنے بعد جانشین بنایا، حالانکہ ان کی اولاد واقارب میں فضلائے صحابہ موجود تھے۔

حضرت عمرؓ نے جو انتخابی شوریٰ مقرر کی تھی اس کے ارکان نے باہمی گفت وشنید کے بعد خلیفہ تجویز کرنے کا کام حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف کو تفویض کر دیا تھا۔ تاریخ طبری اور دوسری کتابوں میں جو تفصیلات درج ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن نے اس ذمہ داری

کو ادا کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ رائے عام کا جائزہ لینے کی کوشش کی۔ آپ نے گھروں میں جا کر پردہ نشین خواتین تک سے مشورہ لیا۔ مدینے کے باشندوں، طالب علموں اور باہر سے آئے ہوئے حاجیوں کی رائے معلوم کی۔ آخر کار انہیں اندازہ ہوا کہ لوگ حضرت عثمان کی طرف زیادہ جھکاؤ رکھتے ہیں۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ ہی کے ہاتھ پر بیعتِ عام ہوئی۔

حضرت علیؓ کا انتخاب

حضرت عثمانؓ اپنے خاندان بنو امیہ کے حق میں فیاض تھے۔ آپ کا یہ قول مسند احمد اور دوسری کتابوں میں منقول ہے کہ اگر میرے پاس جنت کی کنجی ہو تو میں اپنے خاندان کے آخری فرد تک کو دے دیتا کہ وہ جنت میں داخل ہو جائے[1]۔ آپ کے خاندان کے بعض افراد نے محاصرے میں آخر دم تک آپ کا ساتھ دیا۔ مگر اس کے باوجود حضرت عثمانؓ نے بھی اپنے خاندان کے کسی فرد کے حق میں استخلاف کی وصیت نہیں فرمائی۔

حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد بعض صحابۂ کرامؓ حضرت علیؓ کے ہاں جمع ہوئے اور ان سے بیعت کرنی چاہی مگر حضرت علیؓ نے انکار کر دیا۔ جب آپ سے بار بار تقاضا کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جب تک اہلِ شوریٰ اور اہلِ بدر میری خلافت پر اتفاق کا اظہار نہ کریں، اس وقت تک میری خلافت منعقد نہیں ہو سکتی۔ تاریخ طبری جلد ۳، صفحہ ۴۵۰ میں آپ کا یہ قول بھی منقول ہے:

فان بیعتی لا تکون خفیا ولا تکون الا عن رضا من المسلمین۔

"میری بیعت مخفی طریق پر نہیں ہو سکتی، اس کے لیے مسلمانوں کی رضائے عام لازم ہے۔"

پھر آپ نے سب لوگوں کو مسجد نبوی میں جمع ہونے کا مشورہ دیا اور مہاجرین و انصارِ صحابہؓ کی اکثریت نے آپ سے بیعتِ خلافت کی۔

---

[1] مسند احمد، مرویات عثمانؓ میں ہے:

قال عثمان، لو ان بیدی مفاتیح الجنۃ لاعطیتھا بنی امیۃ حتی یدخلوا من عند اخرھم۔

حضرت علیؓ کی شہادت کے موقع پر جب آپ کی وفات کا وقت آپہنچا تو آپ سے دریافت کیا گیا کہ کیا آپ کے بعد آپ کے صاحبزادے حضرت حسنؓ کے ہاتھ پر بیعت کی جائے؟ آپ نے جو جواب دیا وہ طبری (جلد ۲، صفحہ ۱۱۲) میں درج ذیل الفاظ میں نقل کیا گیا ہے:

ما آمرکم ولا انھاکم۔ انتم ابصر

"میں نہ تمہیں اس بارے میں کوئی حکم دیتا ہوں، نہ منع کرتا ہوں۔ تم خود مجھ سے بہتر فیصلہ کر سکتے ہو۔"

چنانچہ حضرت علیؓ کے بعد جن لوگوں نے حضرت حسنؓ سے بیعت کی تھی اور جو حضرت معاویہؓ کے خلاف جنگ کے لیے نکلے تھے، ان سب نے حضرت حسنؓ کو بطیب خاطر اپنی آزاد مرضی سے خلیفہ منتخب کیا تھا، اس میں حضرت علیؓ کی کسی خواہش یا ہدایت کو کوئی دخل نہ تھا۔

یہ ہے رئیسِ مملکتِ اسلامی کے تقرر کے معاملے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلافتِ راشدہ کا تعامل اور صحابہ کرام کا اجماعی طرزِ عمل۔ اس مستند دستوری رواج سے جو بات قطعی طور پر ثابت ہے وہ یہ کہ خلیفۃ المسلمین کا انتخاب عوام الناس کی مرضی پر موقوف و منحصر ہے اور کسی شخص کا بزور خلیفہ بننے کی کوشش کرنا اور پھر اپنے کسی قریبی عزیز کے حق میں جانشینی کا فیصلہ کر کے اپنی زندگی میں اس کی بیعت لے لینا کوئی مستحسن اور پسندیدہ فعل نہیں ہے۔ علماء کا اجماع اگر ہوا ہے تو اس بات پر ہوا ہے کہ اگر کوئی ایسا کر بیٹھے اور اس کو بدلنے کی کوشش موجب فتنہ ہوتی نظر آئے تو اسے برداشت کر لینا چاہیے، اور اس طرح بھی خلافت منعقد ہو جاتی ہے۔ مگر اس بات پر اجماع ہرگز نہیں ہوا ہے کہ اسلام میں یہ بالکل جائز و مباح طریقہ ہے اور خلافت خواہ شوریٰ اور انتخاب سے ہو، یا اس دوسرے طریقہ پر، دونوں اسلام کی نگاہ میں یکساں ہیں۔ اس مسئلے پر مفصل بحث آگے چل کر ہو گی۔

تصحیح نیت کی بحث

اس اصولی و تمہیدی کلام کے بعد اب میں مولانا مودودی کی وہ عبارت نقل کرتا ہوں جسے مولانا عثمانی صاحب نے سب سے پہلے ہدفِ تنقید بنایا ہے۔ وہ عبارت "خلافت و ملوکیت" صفحہ ۱۰۵ پر ان الفاظ میں درج ہے:

"یزید کی ولی عہدی کے لیے ابتدائی تحریک کسی صحیح جذبے کی بنیاد پر نہیں ہوئی تھی، بلکہ ایک بزرگ (حضرت مغیرہؓ بن شعبہ) نے اپنے ذاتی مفاد کے لیے دوسرے بزرگ (حضرت معاویہؓ) کے ذاتی مفاد سے اپیل کر کے اس تجویز کو جنم دیا اور دونوں صاحبوں نے اس بات سے قطعِ نظر کر لیا کہ وہ اس طرح امتِ محمدیہ کو کس راہ پر ڈال رہے ہیں۔"

اس پر مولانا محمد تقی صاحب ارشاد فرماتے ہیں کہ "جمہورِ امت کے محقق علماء ہمیشہ سے یہ تو کہتے آئے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یہ فعل رائے اور تدبیر کے درجے میں نفس الامری طور پر درست ثابت نہیں ہوا اور اس کی وجہ سے امت کے اجتماعی مصالح کو نقصان پہنچا مگر حضرت معاویہؓ کی نیت پر حملہ کرنے اور ان پر مفاد پرستی کا الزام عائد کرنے کا حق کسی کو نہیں ہے۔ وہ اپنے اس اقدام میں نیک نیت تھے اور انہوں نے جو کچھ کیا شرعی جواز کی حدود میں رہ کر کیا۔"

اس کے جواب میں میری پہلی گزارش یہ ہے کہ مولانا عثمانی نے مولانا مودودی کے موقف کی ترجمانی کرتے ہوئے ان کے محتاط الفاظ اور ملائم اندازِ بیان کو خواہ مخواہ سخت اور ناگوار الفاظ میں بدل دیا ہے۔ کسی کام کا صحیح جذبے کی بنیاد پر نہ ہونا اور کام کرنے والے کا نیک نیت نہ ہونا یا اس کی نیت کا متہم ہونا دونوں صورتیں یکساں نہیں ہیں۔ اسی طرح کسی فرد کا ذاتی مفاد سے اپیل کرنا اور کسی فرد کا مفاد پرست ہو جانا دونوں میں بڑا فرق ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے کہ میں کہوں کہ بعض صحابۂ کرام سے سرقہ، شربِ خمر یا زنا کا صدور بھی ہوا ہے اور عثمانی صاحب میرا قول یوں نقل کر دیں کہ صحابۂ کرام چور، شرابی، زانی اور عیش پرست تھے۔ یا عثمانی صاحب یہ فرمائیں کہ مسلمانوں سے شرک و بدعت کا صدور ہو رہا ہے اور میں ان کی بات کو یوں نقل کروں کہ مسلمان عام طور پر مشرک اور مبتدع بن چکے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح بات کچھ سے کچھ بن جاتی ہے۔

تاہم اگر جذبے اور نیت کے فرق کو نظر انداز کر دیا جائے اور کسی کام کے صحیح جذبے پر مبنی نہ ہونے کا مطلب تصحیح نیت کا فقدان ہی لے لیا جائے تب بھی ایک بنیادی سوال جو اس ضمن میں پیدا ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ نیت کے صحیح یا غیر صحیح ہونے کی بحث ہر انسانی فعل میں پیدا ہوتی ہے یا کچھ خاص قسم کے افعال ہیں جن میں نیت کی صحت و عدمِ صحت معتبر ہے اور جن میں نیت کے فساد

وصلاح کے مختلف عواقب واثرات مرتب ہوتے ہیں۔ میں نے اپنی حد تک اس مسئلے پر غور کیا ہے اور محدثین نے انما الاعمال بالنیات اور لکل امرئٍ ما نوی وغیرہ احادیث کی تشریح میں جو کچھ فرمایا ہے، اس کا بھی مطالعہ کیا ہے۔ اس معاملے میں جو کچھ میں سمجھ سکا ہوں وہ یہ ہے کہ نیت کے وجود و عدم یا صحت و سقم کا سوال صرف اُن اعمال کے بارے میں پیدا ہوتا ہے جو عبادات و تقربات سے متعلق ہوں یا کم از کم شریعت کے اوامر و نواہی کی تعمیل کرتے ہوئے انجام پذیر ہوں۔ مثال کے طور پر کوئی شخص اگر نماز پڑھے یا زکوٰۃ دے یا حج کرے یا جہاد فی سبیل اللہ میں جانی و مالی قربانی دے تو ان میں نیت کا موجود یا مفقود ہونا اور اس کا صحیح یا غلط ہونا بنیادی اہمیت رکھتا ہے اور ہر پہلو سے قابلِ اعتبار ہے، کیونکہ ایسے افعال میں نیت کی اچھائی یا بُرائی سے آسمان و زمین کا فرق واقع ہو جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ دو فعل جو نظر بظاہر یکساں ہوں، ان میں سے ایک پر جنت واجب ہو اور دوسرا بالکل اکارت جائے، بلکہ اُلٹا موجبِ مواخذہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ان افعال کے انجام دینے والے کے معاملے میں ہمیں حسنِ ظن کی تلقین کی گئی ہے اور زیادہ قیاس آرائی سے روکا گیا ہے، اگرچہ صریح شواہد و قرائن کی بنا پر نیت کو زیرِ بحث لانا قطعاً ممنوع بھی نہیں ہے۔

وہ امور جو عبادات کی قبیل سے نہیں ہیں اور جن کا مشروع اور مامور بہ ہونا کتاب و سنت سے ثابت نہیں ہے، بلکہ جو شریعت کی رُو سے غلط یا غیر مستحسن قرار پاتے ہیں، ان میں نیت یا جذبے کے صحیح یا غیر صحیح ہونے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ پھر اس طرح کے افعال جب زیرِ بحث آتے ہیں تو ناگزیر طور پر وہ ارادہ اور جذبہ بھی زیرِ بحث آجاتا ہے جس کے تحت وہ افعال سرانجام پاتے ہیں۔ یہ امر بالکل ظاہر اور بدیہی ہے کہ اس طرح کے محلِ نظر اعمال جب موضوعِ سخن بنتے ہیں تو ان کے حُسن و قُبح پر بحث کے دوران میں وہ جذبہ و محرّک بھی لامحالہ کسی نہ کسی حد تک بیان میں آہی جاتا ہے جو ان میں کارفرما ہوتا ہے اور جو عملی رویّے سے صاف طور پر مترشح ہو رہا ہوتا ہے۔ اس طرح کے اعمال میں اگر جذبات و محرکات کا ذکر آجائے تو ذکر کرنے والے کا مُنہ یہ کہہ کر بند نہیں کیا جاسکتا کہ تم نیت پر حملہ کر رہے ہو جس کا تمہیں کوئی حق نہیں ہے۔ اگر غلط فعل کو غلط جذبے پر مبنی قرار دینے کا نام "نیت پر حملہ" ہے اور گناہ

ہے تو پھر کسی دینی، علمی یا تاریخی موضوع پر کلام کرنے والا شاید ہی کوئی مسلمان ہوگا جو اس سے بچ سکا ہو۔ مولانا محمد تقی صاحب عثمانی اب تک جو کچھ سپردِ قلم کرتے رہے ہیں اگر اس پر ایک نگاہِ بازگشت ڈال لیں تو انہیں اس میں بھی اس چیز کے متعدد نمونے مل جائیں گے جسے وہ "نیتوں پر حملہ" قرار دے کر ممنوع ٹھیرا رہے ہیں۔ انسانی فعل اور مشینی حرکت میں آخر کچھ تو فرق ہوتا ہے اور پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ فعل نامحمود بالعموم جذبۂ نامحمود ہی کا ثمرہ ہوتا ہے۔

"نیت پر حملہ؟"

اس سے پہلے میں شاہ عبدالعزیز صاحب کے اقوال نقل کر چکا ہوں جن میں انہوں نے فرمایا ہے کہ امیر معاویہؓ کی بعض کارروائیاں خاندانی عصبیت سے مُبرا نہ تھیں۔ حضرت سعدؓ بن عُبادہ اور ابوسُفیانؓ کے متعلق بھی میں ابن تیمیہؒ کے اقوال درج کر چکا ہوں، اور بہت سے دیگر اقوال بزرگانِ سلف کے پیش کیے جا سکتے ہیں جن میں انہوں نے بعض صحابہ کرام کے رویّے پر ایسے الفاظ میں تنقید کی ہے جن کی زد جذبات و محرکات پر بھی لازماً پڑتی ہے۔ مثال کے طور پر حافظ ابن عساکرؒ، حضرت فُضَیلؒ بن عیاض کا ایک قول روایت کرتے ہیں جسے ابن کثیرؒ نے البدایہ جلد ۸ صفحہ ۱۴۰ پر بھی نقل کیا ہے۔ قول یہ ہے:

معاویة من الصحابة، من العلماء الکبار ولکن ابتلی بحُبِّ الدنیا۔

"معاویہؓ صحابی اور علماء کبار میں سے ہیں لیکن وہ حُبِّ دنیا میں مبتلا ہو گئے۔"

اب مولانا عثمانی اگر چاہیں تو فرما سکتے ہیں کہ یہ امیر معاویہؓ پر دنیا پرستی کا الزام ہے اور ان کی نیت پر حملہ ہے جس کا حق کسی کو نہیں پہنچتا۔ لیکن عثمانی صاحب کو یہ بھی نہیں بھولنا چاہیے کہ حضرت فُضَیل ایک طرف ایسے صاحبِ تقویٰ و ورع تھے کہ وہ صوفیائے کرام کے امام شمار کیے جاتے ہیں اور دوسری طرف وہ اتنے ثقہ اور صادق القول ہیں کہ صحیحین، سُنن اور مُسندِ شافعیؒ سب میں ان کی روایات موجود ہیں۔

مولانا وحید الزمان صاحب حیدر آبادی نے تیسیر الباری (ترجمہ و تشریح البخاری) کے متعدد مقامات پر امیر معاویہؓ کے متعلق لکھا ہے کہ ان کا دل اہل بیت سے صاف نہ تھا جس طرح شاہ عبدالعزیزؒ

نے لکھا ہے کہ: "حرکاتِ اُوخالی از شائبہ نفسانی نبود" یہ الفاظ بظاہر بہت سخت ہیں اور ممکن ہے کہ مولانا محمد تقی صاحب ان کو بھی "نیت پر حملہ" قرار دیں۔ لیکن ان الفاظ کو نیت پر حملہ کہہ کر ان کا زبان وقلم سے صدور ممنوع سمجھنا اس وجہ سے درست نہیں کہ تاریخ وحدیث کی کتابوں میں متعدد واقعات ایسے مذکور ہیں جو اسی صورتِ حال پر صاف صاف دلالت کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر حضرت علیؓ وآلِ علیؓ پر سب وشتم ہی کے مسئلے کو لیجیے۔ یہ مذموم طریقہ جس طرح حضرت علیؓ کی زندگی اور ان کی وفات کے بعد تک جاری رہا اور حضرت حسنؓ اور حسینؓ کے مدینہ منتقل ہو جانے پر جس طرح امیر معاویہؓ کا گورنر مروان ان کے رُو در رُو خطبوں میں ان پر لعن طعن کرتا تھا، اس کے بعد آخر دلوں کی صفائی کیسے باقی رہ سکتی تھی؟ پھر یہ بھی ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ امام حسنؓ کی خلافت سے دست برداری کے بعد بھی ان کی طرف سے امیر معاویہؓ اپنی طبیعت میں خلش محسوس کرتے تھے جو امام حسنؓ کی وفات ہی پر رفع ہوئی۔ ابو حنیفہؒ دینوری الاخبار الطوال صفحہ ۲۲۲ پر لکھتے ہیں۔

> وانتهى خبر وفاة الحسن الى معاوية، كتب به اليه عامله على المدينة مروان فارسل الى ابن عباس وكان عنده بالشام فعزاه واظهر الشماتة بموته فقال له ابن عباس لا تشمتن بموته فوالله لا تلبث بعده الا قليلاً۔

> "حضرت حسنؓ کی وفات کی خبر امیر معاویہؓ کے عامل مدینہ مروان نے ان تک پہنچائی۔ انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کو بلایا جو ان کے پاس شام میں آئے ہوئے تھے۔ پس امیر معاویہؓ نے ان سے اظہار ہمدردی کیا اور امام حسنؓ کی وفات پر خوشی ظاہر کی۔ اس پر ابن عباسؓ نے ان سے کہا کہ آپ ان کی موت پر خوش نہ ہوں۔ خدا کی قسم آپ بھی ان کے بعد زیادہ دیر زندہ نہ رہیں گے۔"

اس کے بعد سُنن ابی داؤد، کتاب اللباس، باب فی جلود النمور کی درج حدیث ملاحظہ ہو:

> وفد المقدام بن معد يكرب الى معاوية بن ابي سفيان فقال معاوية للمقدام اعلمت ان الحسن بن علي توفي فرجع المقدام فقال له فلان

انعدّها مصیبة - فقال له وَلِمَ لا اراها مصیبة وقد وضعه رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجرہ فقال ھٰذا منی وحسین من علیؓ - فقال الاسدی جمرة اطفأها اللہ -

"مقدامؓ بن معدیکرب حضرت معاویہؓ کے پاس آئے تو حضرت معاویہؓ نے ان سے کہا کہ کیا آپ کو معلوم ہوا ہے کہ حسنؓ فوت ہو گئے ہیں؟ مقدامؓ نے کہا اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ - ایک شخص (مراد امیر معاویہؓ ہیں) نے کہا کہ کیا آپ اسے ایک مصیبت قرار دے رہے ہیں؟ مقدام کہنے لگے کہ میں ان کی وفات کو کیوں مصیبت نہ سمجھوں حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اپنی گود میں بٹھایا اور فرمایا کہ یہ میرا ہے اور حسینؓ علیؓ کا ہے۔ قبیلہ بنو اسد کے فرد نے (جو حضرت مقدام کے ہمراہ تھا) کہا کہ حسنؓ ایک انگارہ تھا جسے اللہ نے بجھا دیا۔

اس روایت میں جہاں فلاں کا لفظ استعمال ہوا ہے وہاں مسند احمد میں معاویہ کا لفظ مروی ہے، جیسا کہ مولانا شمس الحق صاحب عون المعبود نے تصریح کر دی ہے۔ اس روایت کی تشریح میں مولانا موصوف فرماتے ہیں:

والعجب کل العجب من معاویة فانه ما عرف قدر اهل البیت حتی قال ما قال - فان موت مثل الحسن بن علی رضی اللہ عنه فی اعظم المصائب وجزی اللہ المقدام ورضی عنه فانه ما سکت عن تکلم الحق حتی اظهره وهکذا شان المومن الکامل المخلص .... فقال الاسدی طلبا لرضاء معاویة وتقربا الیه - انما قال الاسدی ذالك القول الشدید السخیف لان معاویة رضی اللہ عنه کان یخاف علی نفسه من زوال الخلافة -

"امیر معاویہؓ کے اس قول پر انتہائی تعجب ہے۔ انھوں نے اہلِ بیت کی قدر نہ پہچانی حتیٰ کہ ایسی بات کہہ دی۔ حسن بن علی رضی اللہ عنہ کی وفات یقیناً بہت بڑی مصیبت تھی اور اللہ حضرت مقدامؓ کو جزائے خیر دے اور ان سے راضی ہو کہ انہوں نے کلمۂ حق ادا کرنے

میں خاموشی اختیار نہ کی اور اسے علانیہ کہہ دیا۔ مومن کامل و مخلص کی یہی شان ہے۔ بنو اسد کے شخص نے جو کچھ کہا وہ معاویہؓ کی رضا اور تقرب حاصل کرنے کے لیے تھا۔ اُس نے یہ سخت گھٹیا بات اس وجہ سے امیر معاویہؓ کے سامنے کہی تھی کہ (امام حسنؓ کی موجودگی میں) امیر معاویہؓ کو اپنی خلافت کے زوال کا خوف تھا۔"

یہی الفاظ مولانا خلیل احمد صاحب نے بذل المجہود، شرح سنن ابی داؤد میں اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے درج فرمائے ہیں۔ وہ بھی لکھتے ہیں:

فقال الاسدی طلبًا لرضاء معاوية وتقربًا اليه فقال المقدام حين سمع ما قال فی ابن بنت رسول الله صلی الله عليه وسلم لمعاوية اما انا فلا ابرح اليوم حتی اغيظك واسمعك فيه ما تكره كما اسمعتنی ما اكره۔

"اسدی نے یہ بات معاویہؓ کی رضا اور تقرب حاصل کرنے کے لیے کہی تھی جب حضرت مقدامؓ نے اس شخص کی بات سنی جو اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے کی شان میں گستاخی کرتے ہوئے امیر معاویہؓ کی خاطرداری کے لیے کہی تھی، تو حضرت مقدامؓ امیر معاویہؓ سے کہنے لگے کہ میں یہاں سے آج ہرگز نہ ہلوں گا جب تک آپ کو غصہ نہ دلاؤں اور آپ کو ایسی بات نہ سناؤں جو آپ کو ناپسند ہو جس طرح کہ آپ نے مجھے ایسی بات سُنائی جو مجھے پسند نہیں۔"

حدیث میں آگے بیان ہے کہ حضرت مقدامؓ نے حضرت معاویہؓ کو قسم دلا کر پوچھا کہ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مَردوں کو سونے کا زیور اور ریشم پہننے سے منع نہیں فرمایا اور خدا کی قسم یہ چیزیں آپ کے گھر کے لوگ استعمال کرتے ہیں۔ اس کی شرح میں صاحب عون المعبود فرماتے ہیں:

فان ابناءك ومن تقدر عليه لا يحترزون من استعمالها وانت لا تنكر عليهم وتطعن فی الحسن۔

"آپ کے لڑکے اور گھر کے مرد (یزید وغیرہ) ان اشیاء کے استعمال سے پرہیز

نہیں کرتے اور آپ ان پر نکیر نہیں کرتے ۔ اور ادھر آپ حضرت حسن پر طعن کرتے ہیں "

تاریخ و حدیث کی یہ روایات اور ان کی تشریح میں جو کچھ کہا گیا ہے ، شاید مدیر "البلاغ" کے نزدیک یہ سب نیتوں پر حملے کے مترادف ہو ، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اسے نیت پر حملے کا نام دے کر شرعاً ممنوع قرار دینا کسی طرح صحیح نہیں ہے ۔ درحقیقت ان میں نیت نہیں بلکہ ایک طرزِ عمل زیرِ بحث لایا گیا ہے جو غیر مستحسن اور نامناسب تھا ۔ ظاہر ہے کہ جب عمل پسندیدہ نہیں تھا تو جس جذبے یا جس نیت پر یہ عمل مبنی ہوگا ، وہ جذبہ اگر ضمناً بحث میں آجائے اور اس جذبے کو غلط یا ناپسندیدہ بھی کہہ دیا جائے تو اس سے کیا قباحت لازم آتی ہے ؟ اگر یہ پابندی لگا دی جائے کہ کسی غلط یا قابلِ اعتراض قول و فعل کی غلطی واضح کرتے ہوئے اُس جذبہ و ارادہ کی جانب مطلقاً کوئی اشارہ ہی نہ ہو جو اس قول و فعل کے پیچھے کارفرما ہے ، تو اس کے دوسرے معنی تو یہ ہیں کہ پھر غلطی کو غلطی ہی نہ کہا جائے ۔ غلط کام کی عدمِ صحت کو جب بھی بیان کیا جائے گا ، اس میں کسی نہ کسی حد تک اس کا محرک بھی آپ سے آپ بیان ہوگا ۔ اس سے مفر ممکن ہی نہیں ہے ۔

تاہم مَیں سمجھتا ہوں کہ مولانا مودودی نے حضرت معاویہؓ یا دوسرے صحابہ کرام کے جس قول و فعل سے بھی کتاب و سنت کی روشنی میں اظہارِ اختلاف کیا ہے مؤدب الفاظ اور محتاط انداز میں کیا ہے ۔ براہِ راست ان حضرات کی نیت کو زد میں لاتے ہوئے انہیں "بدنیت یا مفاد پرست" جیسے گستاخانہ القاب سے ہرگز ملقب نہیں کیا ۔ یہ محمد تقی صاحب کی صریح دھاندلی ہے کہ وہ عامۃ المسلمین کو متوحش کرنے کے لیے اس طرح کے الفاظ گھڑ کر مولانا مودودی کی طرف منسوب کر رہے ہیں ۔ مثال کے طور پر مَیں مولانا مودودی کی درج ذیل عبارت پیش کرتا ہوں جو انہوں نے خلافت و ملوکیت صفحہ ۳۴۲ پر درج کی ہے :

"جن حضرات نے بھی قاتلینِ عثمانؓ سے بدلہ لینے کے لیے خلیفۂ وقت کے خلاف تلوار اٹھائی ان کا یہ فعل شرعی حیثیت سے بھی درست نہ تھا اور تدبیر کے اعتبار سے بھی غلط تھا مجھے یہ تسلیم کرنے میں ذرہ برابر تامل نہیں ہے کہ انہوں نے یہ غلطی نیک نیتی کے ساتھ اپنے آپ کو حق بجانب سمجھتے ہوئے کی تھی ۔ مگر مَیں اسے محض "غلطی" سمجھتا ہوں ۔ اس کو "اجتہادی غلطی" ماننے میں مجھے سخت

تامل ہے۔"

کیا کوئی انصاف پسند اہلِ علم جو خواہ مخواہ سوئے ظن میں مبتلا نہ ہو، یہ کہہ سکتا ہے کہ مولانا مودودی کا یہ موقف حدِ شرع یا حدِ ادب سے متجاوز ہے اور اس قول کا قائل قصداً کسی صحابیِ رسول کو (معاذ اللہ) بدنیت ثابت کرنا چاہتا ہے یا ان کی عدالت کو مجروح کرنے کا ارادہ رکھتا ہے؟ کیا علمائے اہلِ سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ صحابہ کرام معصوم عن الخطا ہیں، ان سے کسی غلطی کا صدور سرے سے ممکن ہی نہیں ہے اور ان کے ہر قول و فعل پر اجتہاد کا اطلاق ہوتا ہے؟

خلاصۂ بحث

بحثِ سابق سے یہ بات واضح ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یا خلفائے راشدین میں سے کسی بزرگ نے بھی اپنے کسی عزیز یا قرابت دار کے حق میں جانشینی کی تجویز امت کے لیے پیش نہیں فرمائی۔ یہ بات بھی صاف کی جا چکی ہے کہ عبادات و تقربات، یا پھر وہ معاملات جو شروع طریق پر سرانجام پائیں، ان میں تو نیت کے وجود و فقدان اور نیت کی صحت و عدمِ صحت کا مسئلہ بنیادی اہمیت رکھتا ہے، لیکن جو امور تعبدی نہیں ہیں اور جن کا مشروع و مسنون ہونا ثابت نہیں، ان میں نیت کے غلط یا صحیح ہونے سے کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان میں خواہ صحیح جذبہ یا نیت کارفرما ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ ذاتی مفاد کے لیے ہوں یا قومی مفاد کے لیے، ان سے اختلاف کرنے یا انہیں غلط قرار دینے کا حق کسی طرح سلب نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرح کے افعال پر امت کے علماء و صلحاء ہمیشہ گرفت کرتے چلے آئے ہیں اور ضمناً ان کے جذبات و محرکات بھی زیرِ بحث آتے رہے ہیں۔ اس چیز کو نیت پر حملہ یا سوئے ظن کا نام دے کر مذموم یا ممنوع قرار دینا درست نہیں۔ نیت پر حملہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کسی عبادت یا نیکی کے کام کو بھی بلا وجہ بری نیت پر مبنی سمجھ لیا جائے، ورنہ غلط کام بہرحال غلط ہے قطع نظر اس سے کہ وہ اچھے جذبے یا اچھی نیت سے کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

یزید کی ولی عہدی کے متعلق عثمانی صاحب کا بدلتا ہوا موقف

اب یزید کی ولی عہدی کے متعلق مدیر البلاغ فرماتے ہیں کہ "جہاں تک اس مسئلے کا تعلق ہے کہ حضرت معاویہؓ کا یزید کو ولی عہد بنانا واقعے، تدبیر اور نتائج کے اعتبار سے صحیح تھا یا غلط،

اس میں ہمیں مولانا مودودی صاحب سے اختلاف نہیں ہے۔ جمہور امّت کے محقق علماء ہمیشہ یہ کہتے آئے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ فعل رائے اور تدبیر کے درجے میں نفس الامری طور پر درست ثابت نہیں ہُوا اور اس کی وجہ سے امّت کے اجتماعی مصالح کو نقصان پہنچا۔" بہرحال اتنی بات تو ان کے نزدیک بھی مسلّم ہے کہ حضرت معاویہؓ کا یہ فعل رائے، تدبیر اور نتائج کے اعتبار سے صحیح نہ تھا اور امت کے اجتماعی مفادات کے منافی تھا۔

اس کے بعد وہ فرماتے ہیں کہ "مولانا سے ہمارا اختلاف اس مسئلے میں ہے کہ مولانا نے اس اقدام کو محض رائے اور تدبیر کے اعتبار سے غلط قرار دینے پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ براہِ راست حضرت معاویہؓ کی نیت پر تہمت لگا کر اس بات پر اصرار فرمایا ہے کہ ان کے پیشِ نظر بس اپنا ذاتی مفاد تھا اور اس پر انہوں نے پُوری امت کو قربان کر دیا۔" مدیر موصوف کے اس دوسرے معارضے کا جواب میں اب تک کی بحث میں دے چکا ہوں۔ میرے لیے دوبارہ بس اتنا عرض کر دینا کافی ہے کہ اگر یہ مولانا نے نیت پر تہمت نہیں لگائی لیکن یہ امر جب تسلیم شدہ ہے کہ امیر معاویہؓ کا فعل رائے، تدبیر اور نتائج تینوں لحاظ سے غلط تھا اور مصالح اجتماعیہ کے حق میں نقصان رساں ثابت ہُوا تو جذبے یا نیت کے صحیح ہونے نہ ہونے یا ذاتی مفاد پر مبنی ہونے نہ ہونے سے عملاً کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ پھر مولانا مودودی نے جو بات کہی تھی وہ دراصل یہ تھی کہ "انہوں نے اِس بات سے قطع نظر کر لیا کہ وہ اس طرح امّت محمدیہ کو کس راہ پر ڈال رہے ہیں۔" ان الفاظ کا مطلب بھی یہ نہیں ہے کہ انہوں نے جانتے بوجھتے امّت کو اپنے ذاتی مفاد پر قربان کر دیا، بلکہ مراد صرف یہ ہے کہ اس فعل کے نتیجے میں امت خلافت کے بجائے ملوکیت و آمریت اور نسلی بادشاہت کی راہ پر پڑ گئی اور یہ ایک حقیقت ہے جس سے انکار ممکن ہی نہیں ہے۔ کیا آپ خود جمہور محققین کا قول یہی بیان نہیں فرما رہے کہ یہ فعل درست نہ تھا بلکہ نقصان دہ ثابت ہُوا؟

اس کے بعد عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ "ہماری آئندہ گفتگو کا حاصل یہ نہیں ہے کہ حضرت معاویہؓ کا یہ اقدام واقعے کے اعتبار سے سو فی صد درست اور نفس الامر میں بالکل صحیح تھا یا انہوں نے جو کچھ کیا وہ بالکل ٹھیک کیا۔" ان الفاظ سے بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے

کہ مولانا عثمانی نے اپنے سابق موقف میں ترمیم کر کے اب یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اس اقدام کا جزوی صد درست ہے اور یہ بالکل صحیح ہونے کے بجائے کسی حد تک غیر صحیح ہے، حالانکہ وہ پہلے اسے بلا تخصیص اور علی الاطلاق نادرست قرار دے چکے ہیں، بلکہ جمہور ملت کا مسلک یہی بتا چکے ہیں کہ یہ فعل امت کے اجتماعی مصالح کے لیے موجب ضرر ہوا اور نفس الامر میں درست نہ تھا۔

پھر آگے چل کر انہوں نے جو بحث کی ہے، اس میں وہ اس فی صد والے موقف سے بھی بتدریج دور ہٹتے چلے گئے ہیں، حتٰی کہ آخر میں فرماتے ہیں کہ "اگر حضرت معاویہؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہ دیانت داری سے یزید کو خلافت کا اہل سمجھتے تھے، تو اُسے ولی عہد بنا دینا شرعی اعتبار سے بالکل جائز تھا" مزید فرماتے ہیں کہ "یزید کی جو مکروہ تصویر ذہنوں میں بسی ہوئی ہے، اس کی بنیادی وجہ کربلا کا حادثہ ہے۔ لیکن جس وقت اُسے ولی عہد بنایا جا رہا تھا اس وقت یزید کی شہرت جھوٹوں کو بھی اس حیثیت سے نہیں تھی جیسی آج ہے۔ اُس وقت تو وہ ایک صحابی اور ایک خلیفۂ وقت کا صاحبزادہ تھا۔ اس کے ظاہری حالات، صوم و صلوٰۃ کی پابندی، اس کی دنیوی نجابت اور اس کی انتظامی صلاحیت کی بنا پر یہ رائے قائم کرنے کی پوری گنجائش تھی کہ وہ خلافت کا اہل تھا"

ولی عہدی کا جواز و عدم جواز

یزید کے فضائل و مناقب بالتفصیل بیان کرنے کے ساتھ ساتھ مدیر البلاغ نے ولی عہد بنانے کی شرعی حیثیت پر بھی بحث کی ہے جس کے ضروری اجزاء اہمیت کے پیش نظر اب میں نقل کرتا ہوں اور ان کے متعلق اپنے معروضات بھی پیش کرتا ہوں۔ مولانا عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ "اس بات پر امت کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ خلیفۂ وقت اگر کسی شخص میں نیک نیتی کے ساتھ شرائط خلافت پاتا ہو تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کو ولی عہد بنا دے، خواہ وہ اس کا باپ، بیٹا یا رشتہ دار ہی کیوں نہ ہو۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ازالۃ الخفا، جلد اول ص۔"

شاہ ولی اللہ صاحب کا مسلک

عثمانی صاحب کے اس حوالے کے بعد ازالۃ الخفاء سے میں شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی متعلقہ

بحث درج کرتا ہوں۔ شاہ صاحبؒ نے پہلے تو دس "شروطِ خلافت" بیان کی ہیں جو انعقادِ خلافت کے لیے ضروری ہیں، مثلاً خلیفہ کا مسلمان، عاقل، بالغ ہونا وغیرہ۔ انہی میں آٹھویں شرط انھوں نے عدالت بیان فرمائی ہے اور اس کی تعریف یوں کرتے ہیں:

> مجتنب از کبائر، غیر مُصر بر صغائر و صاحبِ مروت باشد، نہ ہرزہ گرد و خلیع العذار۔

> "کبیرہ گناہوں سے بچنے والا اور صغیرہ گناہوں پر اصرار کرنے والا نہ ہو۔ ذی مروّت ہو نہ کہ ہرزہ گرد اور وارستہ مزاج۔"

پھر فرماتے ہیں کہ "جب یہ سب شرطیں کسی شخص میں پائی جائیں تو وہ مستحق خلافت سمجھا جائے گا اور اگر لوگ اُسے خلیفہ بنائیں اور اس کے ہاتھ پر بیعت کریں، تو وہ خلیفۂ راشد ہوگا۔ مزید لکھتے ہیں:

> و غیر مستجمع ایں شروط را اگر خلیفہ سازند، ساعیانِ خلافتِ او عاصی گردند لیکن اگر تسلط یابد حکم او فیما یوافق الشرع نافذ باشد برائے ضرورت کہ برداشتن او از مسندِ خلافت اختلافِ امت پیدا کند و ہرج مرج پدید آرد۔

> "اور اگر لوگ کسی ایسے شخص کو خلیفہ بنائیں جس میں یہ تمام شرائط جمع نہ ہوں تو اس کی خلافت کے بانی گنہ گار ہوں گے۔ لیکن اگر وہ تسلط پالے تو اس کا حکم جو موافق شرع ہو، نافذ ہوگا ضرورت کی بنا پر۔ کیونکہ (تسلط کے بعد) اُسے مسندِ خلافت سے اتارنا اختلافِ اُمت کا باعث ہوتا ہے اور انتشار اور بدنظمی پیدا ہوتی ہے۔"

اس کے بعد شاہ صاحب انعقادِ خلافت کے چار طریقے بیان فرماتے ہیں۔ پہلا طریقہ ان کے نزدیک اہلِ حل و عقد کا انتخاب ہے، یعنی مملکت کے عالم، قاضی اور نامور لوگ بیعت کر لیں۔ اس سلسلے میں وہ حضرت عمرؓ کا قول نقل فرماتے ہیں کہ جس نے مسلمانوں سے مشورہ کیے بغیر بیعت کی اور جس نے لی، ان کی کوئی بیعت نہیں بلکہ وہ دونوں سزاوارِ قتل ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ کی خلافت اس پہلے طریق پر منعقد ہوئی۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ خلیفہ کسی شخص کو مسلمانوں کی خیر خواہی کو سامنے رکھ کر بطور جانشین تجویز کر دے جو شروطِ خلافت کا جامع ہو اور لوگوں کو جمع

کرنے کے بعد ان کے سامنے اس کا اعلان کر دے۔ حضرت عمرؓ فاروق کی خلافت اسی طرح منعقد ہوئی۔ تیسرا طریقہ مجلس شوریٰ کا قیام ہے اور وہ یوں ہے کہ خلیفہ ایک ایسی جماعت میں امر خلافت دائر کر دے جس جماعت کے سب ارکان شروطِ خلافت پر پورے اترتے ہوں۔ یہ مجلس شوریٰ خلیفہ کی وفات کے بعد مشورہ کرے اور ایک شخص کو خلیفہ معین کر لے۔ حضرت عثمانؓ ذوالنورین کا انتخاب اسی طریق پر ہوا۔ حضرت عمرؓ کی وفات کے بعد اس مجلس کا اجلاس ہوا اور خلیفۂ ثالث نامزد ہوئے۔

انتخاب خلیفہ کے یہ تین طریقے جو خلفائے راشدین کے عہد میں اختیار کیے گئے، انہیں بیان کرنے کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایک چوتھا طریقہ حصولِ خلافت کا "استیلاء" (یعنی زبردستی غلبہ و تسلّط حاصل کر لینا) ہے۔ اس کی تفصیل یوں بیان فرماتے ہیں:

> چوں خلیفہ بمیرد، شخصے متصدّی خلافت گردد و بغیر بیعت و استخلاف ہمہ را بر خود جمع سازد با تیلافِ قلوب یا بقہر و نصبِ قتال خلیفہ شود و لازم گردد بر مردماں اتباع فرمانِ او در آنچہ موافق شرع باشد۔ و ایں دو نوع ست، یکے آنکہ مستولی مستجمع شروط باشد و صَرف منازعین کند بصلح و تدبیر از غیر ارتکاب محرّمے و ایں قسم جائز است در رخصت و انعقادِ خلافتِ معاویہ ابن ابی سفیان بعد حضرت مرتضیٰؓ و بعد صلح امام حسن ہمیں نوع بود۔ دیگر آنکہ مستجمع شروط نباشد و صَرف منازعین کند بقتال و ارتکابِ محرّم و آں جائز نیست و فاعل آں عاصی است لیکن واجب است قبول احکام او چوں موافق شرع باشد ...... و ایں انعقاد بنا بر ضرورت است۔

"جب خلیفہ فوت ہو جائے تو کوئی شخص خلافت پر قابو یافتہ ہو جائے اور بیعت و استخلاف کے بغیر عوام کو تالیفِ قلب سے یا بزورِ شمشیر لوگوں کو اپنا ہمنوا بنا لے۔ یہ شخص خلیفہ بن جائے گا اور اس کے موافقِ شرع احکام کی پیروی لوگوں پر لازم ہو جائے گی۔ اس استیلائی خلافت کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم یہ ہے کہ قوت سے غلبہ پا لینے والے کے اندر خلافت کی تمام شرطیں پائی جائیں اور وہ صلح و تدبیر کے ذریعے سے کسی

ناجائز امر شرعی کا ارتکاب کیے بغیر مدعیانِ خلافت کو راستے سے ہٹادے۔ یہ صورت بھی بطور رخصت و ضرورت جائز ہے۔ اور حضرت علی مرتضیٰؓ کی وفات اور امام حسنؓ کی صلح کے بعد معاویہؓ کی خلافت کا انعقاد اسی قسم کا تھا۔ دوسری قسم یہ ہے کہ شخص متغلب کے اندر شرائط خلافت جمع نہ ہوں اور وہ قتال اور ارتکاب حرام کے ذریعے سے مخالفین کا دفعیہ کرے اور یہ صورت جائز نہیں ہے اور اس کا فاعل گنہ گار ہے۔ لیکن اس کے موافق شرع احکام کی تعمیل بھی واجب ہے اور انعقادِ خلافت کی اس شکل کا جواز بھی بربنائے ضرورت ہے۔"

استیلائی یا متغلبانہ خلافت کی دوسری قسم جو شاہ صاحب نے آخر میں بیان کی ہے، اس کے متعلق وہ بعد میں فرماتے ہیں کہ عبدالملک بن مروان اور اول خلفاء بنی عباس کا انعقادِ خلافت اسی قسم کا تھا۔ حضرت علیؓ کی خلافت کے متعلق شاہ صاحب نے دو قول نقل کیے ہیں۔ اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ مہاجرین و انصارِ مدینہ کے بیعت کر لینے سے حضرت علیؓ کی خلافت منعقد ہوئی تھی اور حضرت علیؓ نے جو خطوط اہلِ شام کو طلب بیعت کے سلسلے میں لکھے تھے، وہ اس پر شاہد ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ خلافت علیؓ کا انعقاد بذریعۂ شوریٰ اسی وقت ہو گیا تھا، جب کہ حضرت عمرؓ کی وفات کے بعد ان کا نام حضرت عثمانؓ کے ساتھ تجویز ہوا تھا، لیکن یہ قول ضعیف ہے۔

اب شاہ ولی اللہ صاحب کی اس بحث میں جو امر قابلِ ملاحظہ ہے، وہ یہ کہ انہوں نے حضرت ابوبکرؓ سے لے کر، امیر معاویہؓ، عبدالملک، بنو عباس وغیرہ سب کا ذکر ان چار طریقہ ہائے انعقادِ خلافت کے تحت کر دیا ہے، مگر یزید کی ولایتِ عہد یا خلافت کا ذکر انہوں نے بالکل نہیں فرمایا۔ اس کا ایک مطلب تو یہ لیا جا سکتا ہے کہ حضرت امیر معاویہؓ نے اپنے انتقال یا ایامِ مرض سے بہت پہلے جس طرح اپنے بیٹے کو ولی عہد بنایا اور اس کے لیے بیعت لی، یہ کارروائی بالکل ناجائز تھی اور خلافت یزید کے انعقاد کے لیے کوئی صحیح اور جائز بنیاد نہیں بن سکتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت حسینؓ، حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ اور حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ نے ولی عہدی کی بیعت سے انکار فرمایا اور حضرت عبداللہؓ ابن عمر جیسے محتاط متقی اور مصالحت پسند

بزرگ نے بھی یہ کہہ دیا کہ میں بیک وقت دو بیعتوں کا قلادہ اپنی گردن میں نہیں ڈال سکتا۔ بلکہ امیر معاویہؓ کی وفات کے بعد جب ولید (گورنر مدینہ) نے اصرار کیا تو آپ برابر ٹالتے رہے اور کہتے رہے کہ جب دوسرے سب لوگ یزید کی بیعت کر لیں گے تو میں بھی کر لوں گا۔ تاہم اگر مدیر "البلاغ" یا کوئی دوسرے ان کے ہم خیال یہ کہیں کہ ولایت عہد کے لیے بیعت عام حاصل کر کے لوگوں کو اس عہد کا پابند بنانا صحیح ہے اور یہ انعقادِ خلافت کے حق میں ایک جائز دلیل و بنیاد بن سکتی ہے، تب بھی یزید کے حق میں ولایت عہد کی کارروائی شاہ صاحب کے بیان کردہ چوتھے طریقے، یعنی خلافت بذریعۂ تغلب و استیلا ہی کے تحت آسکتی ہے، کیونکہ خود حضرت معاویہؓ کی خلافت کو بھی شاہ صاحب اسی چوتھے طریق کا حاصل قرار دے رہے ہیں اور اسے محض ضرورت و رخصت کی بنا پر جائز کہہ رہے ہیں۔ پھر انعقادِ خلافت کے اس آخری طریق کی بھی انہوں نے دو قسمیں بیان کی ہیں جن میں دوسری یہ ہے کہ جو شخص زبردستی خلافت پر قابض ہو رہا ہے، اس میں جملہ شرائطِ خلافت موجود نہ ہوں اور وہ بذریعۂ قتال منازعین کا صفایا کر دے۔ یہ صورت شاہ صاحبؒ کے نزدیک ناجائز اور اس کا فاعل عاصی ہے۔ اب اس کے بعد قارئین خود فیصلہ کر سکتے ہیں کہ شاہ صاحب کی یہ بحث کس حد تک یزید کی ولایت عہد کی تائید و تصویب کرتی ہے اور اُسے انعقادِ خلافت کا جائز و مستحسن طریقہ قرار دیتی ہے۔ کیا شاہ صاحب کی مراد یہ ہو سکتی ہے کہ خلفائے راشدین جس طرح منتخب ہوئے اور بنو امیہ و بنو عباس جس طرح سریرِ خلافت پر مستولی و متسلط ہوئے، یہ سب طریقے یکساں طور پر معیاری یا پسندیدہ تھے؟ میں نہیں سمجھ سکا کہ مولانا عثمانی صاحب نے ازالۃ الخفا کے اس مقام کا حوالہ کس مناسبت سے دیا ہے۔

امام ماوردی کا مسلک

دوسرا حوالہ مولانا عثمانی صاحب نے الاحکام السلطانیہ للماوردی صفحہ کا دیا ہے۔ اس مقام پر امام ماوردی نے شروع میں بلاشبہ یہ رائے ظاہر کی ہے ایک خلیفہ کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنا جانشین تجویز کر دے جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو کر دیا تھا اور مسلمانوں نے اسے تسلیم کر لیا تھا، لیکن یہ ایک اصولی اور تمہیدی بات ہے جو انہوں نے کہی ہے۔ اس سے آگے جو کچھ وہ فرماتے ہیں وہ درج ذیل ہے:

فاذا اس اد الامام ان یعہد بہا فعلیہ ان یجہد رأیہ فی الاحق بہا والاقوم بشروطہا فاذا تعین لہ الاجتہاد فی واحد نظر فیہ فان لم یکن ولداً ولا والداً جاز ان ینفرد بعقد البیعۃ لہ وبتفویض العہد الیہ وان لم یستشر فیہ احداً من اھل الاختیار۔

"جب امام کا ارادہ یہ ہو کہ وہ ولی عہد مقرر کرے تو وہ پوری طرح غور و فکر کرے کہ کون شخص امامت کا سب سے زیادہ مستحق اور شرائطِ خلافت پر سب سے زیادہ پورا اُترنے والا ہے۔ اپنے ذہن و فہم کی پوری جدوجہد کے بعد جب اس کی رائے ایک شخص پر جم جائے تو دیکھے کہ وہ کون ہے۔ اگر وہ اس کا بیٹا یا والد نہ ہو، تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ تنہا اپنی مرضی سے اُسے ولی عہد بنائے خواہ اس نے انتخاب کنندگان سے مشورہ نہ لیا ہو۔"

یہاں اوّلین امر جو قابلِ ملاحظہ ہے وہ یہ ہے کہ امام ماوردی کے نزدیک ولایتِ عہد کی تجویز صرف اس شخص کے حق میں ہو سکتی ہے جو خلافت کے لیے موزوں ترین فرد ہو اور جو شروطِ امامت کو سب سے زیادہ پورا کرنے والا ہو۔ یہ بات عثمانی صاحب نے بالکل غلط لکھی ہے اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ اور امام ماوردی کی جانب قطعاً غلط منسوب کی ہے کہ "اس پر اجماعِ اُمّت منعقد ہو چکا ہے کہ خلیفۂ وقت اگر کسی میں نیک نیتی کے ساتھ شرائطِ خلافت پاتا ہے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کو ولی عہد بنا دے، خواہ وہ اس کا باپ یا بیٹا ہی کیوں نہ ہو۔" ولی عہد میں محض شرائطِ خلافت کا پایا جانا کافی نہیں ہے (اگرچہ یزید ان کا بھی جامع نہ تھا)، بلکہ جانشینی کا حقدار بننے کے لیے امام ماوردی کے نزدیک یہ بھی لازم ہے کہ وہ شروطِ خلافت میں اُحَق و اَقْوَم ہو۔ امام ماوردی نے یہ شرائط (عدالت، علم اور اجتہاد وغیرہ) شروع ہی میں بیان کر دی ہیں، نیز یہ بھی بتا دیا ہے کہ انعقادِ خلافت کا اوّلین طریقہ "اختیار" یعنی انتخاب ہے۔

بہرکیف اس بات پر اجماع کا دعویٰ صحیح نہیں کہ خلیفۂ وقت اگر بیٹے یا کسی رشتہ دار میں شرائطِ خلافت پاتا ہے تو اسے ولی عہد بنا دے۔ خود امام ماوردی نے اس جگہ تین مسلک بیان کیے ہیں۔ ایک یہ ہے کہ جب تک خلیفہ اہل الاختیار (Electors) سے مشورہ نہ کر لے

اور وہ ولی عہد کو اہل نہ قرار دیں، اس وقت تک خلیفہ اپنے طور پر ولی عہد نہیں بنا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے خلیفہ کا کسی کو ولی عہد بنانا درحقیقت ولی عہد کے حق میں "تزکیہ" (Testimony) یا دوسرے لفظوں میں شہادت (Evidence) ہے اور یہ امت کے لیے ایک طرح حکم (فیصلہ) کا درجہ رکھتی ہے اور کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے والد یا بیٹے کے حق میں شہادت دے یا ان دونوں کے حق میں کوئی فیصلہ دے۔ حقیقت یہ ہے کہ باپ بیٹا دونوں ایک دوسرے کے حق میں ایک جبلی میلان رکھتے ہیں اور ان کی باہمی ولایت عہد تہمت کا باعث ہے۔ دوسرا مسلک انہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ بیٹے اور باپ کے لیے بھی ایک دوسرے کو ولی عہد بنانا جائز ہے، کیونکہ امیر کا امر امت پر نافذ ہے اور حکم منصب حکم نسب پر غالب ہے (لیکن اس مسلک کی کمزوری بالکل واضح ہے۔ بیٹے کے لیے منصب تجویز کرنا بالکل ایسا ہی ہے جیسے اپنے آپ کو منصب کے لیے پیش کرنا اور دونوں میں موجب تہمت ہونے کے لحاظ سے فرق نہیں)۔ تیسرا مسلک امام ماوردی کے نزدیک یہ ہے کہ خلیفہ اپنی مرضی سے والد کو تو ولی عہد بنا سکتا ہے مگر بیٹے کو نہیں بنا سکتا کیونکہ انسان کا طبعی میلان والد کے بجائے اولاد کی طرف زیادہ ہوتا ہے اور وہ بالعموم یہی چاہتا ہے کہ اپنا مال و منال بیٹے ہی کے لیے محفوظ کر لے۔

امام ماوردیؒ کی پوری بحث کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ان کی تحقیق جو سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ انعقادِ خلافت کا اولین طریقہ انتخاب اور بیعتِ عام ہے۔ ولایتِ عہد کے لیے دو شرطیں لازم ہیں۔ پہلی یہ کہ خلیفۂ وقت پوری امت پر نظر ڈالے اور جو شخص شروطِ خلافت کے اعلیٰ ترین مرتبے پر فائز ہو اور اس کا سب سے زیادہ حقدار ہو، اس کو ولی عہد بنائے۔ دوسری شرط جو صرف بعض علماء نے نہیں بلکہ اکثریت نے لگائی ہے وہ یہ کہ بیٹے کے حق میں ولایتِ عہد اس وقت تک جائز نہیں جب تک اہلِ اختیار یا اہلِ شوریٰ سے مشورہ نہ لے لیا جائے اور وہ بھی یہ امر تسلیم نہ کر لیں کہ بیٹا شروط و صفاتِ امامت میں پوری امتؐ پر فائق اور خلافت کے لیے سب سے زیادہ مستحق ہے۔

قاضی ابو یعلیٰ کا مسلک

اس کے بعد عثمانی صاحب نے قاضی ابو یعلیٰ کی الاحکام السلطانیہ ص۹ کی عبارت نقل کی ہے

جس میں باپ اور بیٹے کی ولی عہدی کے متعلق وہ لکھتے ہیں کہ "خلیفہ کے لیے جائز ہے کہ وہ کسی ایسے شخص کو ولی عہد بنائے جو اس کے ساتھ باپ یا بیٹے کا رشتہ رکھتا ہو، بشرطیکہ وہ خلافت کی شرائط کا حامل ہو" مگر خلافت کی شرائط (صفات الائمہ) جسے ابو یعلیٰ نے ص۲۰ پر بیان کیا ہے، انہیں مدیر "البلاغ" نے پھر نقل نہیں کیا۔ ان میں قرشیت، عدالت وغیرہ کے ساتھ چوتھی صفت افضلھم فی العلم والدین ہے، یعنی ولی عہد کو علم و دین میں امت کا افضل ترین شخص ہونا چاہیے۔ یہ وہی بات ہے جو الماوردی نے دوسرے الفاظ میں بیان کی ہے۔ معلوم نہیں دونوں مرتبہ یہ بات عثمانی صاحب سے نقل کرتے وقت کیسے چھوٹ گئی؟ اگر وہ اسے نیت پر حملہ نہ سمجھ بیٹھیں تو میں یہ عرض کروں گا کہ غالباً یہ اس وجہ سے ہوا کہ یزید جیسے بیٹے کو الاحق بالامامۃ، الاقوم بشروطہا اور افضل فی العلم والدین تسلیم کر لینے میں شاید انہیں بھی کچھ تامل ہو۔ یزید علیہ ما علیہ کو اس اعلیٰ و ارفع مقام پر فائز کر دینا بڑے دل گردے کا کام ہے اور یہ محمود عباسی جیسے لوگوں ہی کو زیب دیتا ہے۔ تاہم یہی بات کیا کم ہے کہ یزید کی ولی عہدی اور خلافت کے انعقاد کو بالکل جائز اور صحیح ثابت کرنے کے لیے عثمانی صاحب نے یزید کی شہرت و سیرت، جو واقعہ کربلا کی وجہ سے داغدار ہو گئی تھی، اور جھوٹ سچ جو دھبے اس پر لگ گئے تھے انہیں صاف کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔ اللہ بھرپور جزا دے۔

ابن خلدون کا موقف

یزید کی ولی عہدی کو جائز ثابت کرنے کے لیے ازالۃ الخفاء اور الاحکام السلطانیہ کے علاوہ مولانا محمد تقی صاحب نے مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۳۷۶-۳۷۷، دار الکتاب اللبنانی، بیروت کا حوالہ بھی دیا ہے۔ میں اس سلسلۂ بحث کے آغاز ہی میں بیان کر چکا ہوں کہ علامہ ابن خلدون نے امامت و خلافت، انقلاب الخلافۃ الی الملک (خلافت کی ملوکیت میں تبدیلی) اور بیعت و ولایت عہد وغیرہ موضوعات پر جو کچھ لکھا ہے، اس کے متعدد پہلو محل نظر ہیں۔ تاہم ولی عہدی کے مسئلے پر جو کچھ انہوں نے لکھا ہے وہ مذکورۂ بالا اقوال سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے اور اس سے بھی یہ دعویٰ صحیح ثابت نہیں ہوتا کہ اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ خلیفۂ وقت اگر بیٹے یا کسی رشتہ دار میں اپنے خیال کے مطابق شرائط خلافت پاتا ہے تو اسے ولی عہد بنا سکتا ہے۔ ابن خلدون

فرماتے ہیں: ولا یتہم الامام فی ھذا الامر وان عہد الی ابیہ او ابنہ لانہ مامون علی النظر لھم فی حیاتہ فاولی ان لا یحتمل فیہا تبعۃ بعد مماتہ خلافاً لمن قال باتہامہ فی الولد والوالد اولمن خصص التہمۃ بالولد دون الوالد۔ اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ ابن خلدون اس کو تسلیم کر رہے ہیں کہ ایک قول کے مطابق بیٹے اور باپ دونوں کے حق میں ولایت عہد موجب تہمت ہے اور دوسرے قول کے مطابق صرف بیٹے کو ولی عہد بنانا باعث اتہام ہے۔ البتہ ابن خلدون ان اقوال سے اختلاف کرتے ہوئے اپنی رائے یہ بیان کر رہے ہیں کہ ایسا کرتے میں امام متہم نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر امام کا زندگی میں ان سے حُسن سلوک قابلِ اعتراض نہیں تو زندگی کے بعد کیوں ہو؟ لیکن یہ ایک ایسا استدلال ہے جس کا ضعف ظاہر ہے۔ زندگی میں خلیفہ اگر اپنے عزیزوں کا لحاظ رکھے، تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ مرنے کے بعد انہیں ولی عہد بھی بنا جائے؟ ولی عہدی ایک منصب ہے اور اعزّہ کو مناصب دینا تو زندگی میں بھی مامون عن التہمت نہیں، چہ جائیکہ مرنے کے بعد ہو، جب کہ ولی عہدی کا مجوّز خلیفہ ہی نہیں رہتا۔ اس مقام پر یزید کی ولی عہدی کے متعلق ابن خلدون نے جو کچھ مزید لکھا ہے اسے عثمانی صاحب نے آگے چل کر خود ہی نقل کر دیا ہے، اور وہ یہ ہے:

> "حضرت معاویہؓ کے دل میں دوسروں کو چھوڑ کر اپنے بیٹے یزید کو ولی عہد بنانے کا جو داعیہ پیدا ہوا، اس کی وجہ امت کے اتحاد و اتفاق کی مصلحت تھی۔ بنو امیہ کے اہل حل وعقد اس پر متفق ہو گئے تھے، کیونکہ وہ اس وقت اپنے علاوہ کسی اور پر راضی نہ ہوتے اور اس وقت قریش کی سربر آوردہ جماعت وہی تھی اور اہل ملت کی اکثریت انہی میں سے تھی۔ اس لیے حضرت معاویہؓ نے اس کو ترجیح دی اور افضل سے غیر افضل کی طرف رجوع کیا۔ حضرت معاویہؓ کی عدالت اور صحابیت اس کے سوا کچھ اور گمان کرنے سے مانع ہے۔"

ابن خلدون اسی سے ملتے جلتے الفاظ میں یزید کی ولی عہدی کی توجیہ اس سے ذرا پہلے (اٹھائیسویں فصل) میں بھی کر چکے ہیں، جہاں انہوں نے خلافت کے ملوکیت میں تبدیل ہونے پر بحث کی ہے۔ وہاں لکھتے ہیں:

وکذالک عہد معاویۃ الی یزید خوفاً من افتراق الکلمۃ بما کانت بنوامیۃ لم یرضوا تسلیم الامر الی من سواھم فلو قد عہد الی غیرہ اختلفوا مع ان ظنہم کان بہ صالحاً۔

"اسی طرح معاویہؓ نے یزید کو ولی عہد بنایا کیونکہ انہیں افتراق پیدا ہونے کا خوف تھا۔ وجہ یہ تھی کہ بنوامیہ اپنے سوا کسی دوسرے کو حکومت سپرد کرنے پر راضی نہ تھے پس اگر امیر معاویہؓ کسی دوسرے کو ولی عہد بناتے تو بنوامیہ اس سے اختلاف کرتے اگرچہ وہ ان کے بارے میں نیک گمان رکھتے تھے۔"

حقیقت یہ ہے کہ بادشاہت و ملوکیت، خلافت کی ملوکیت میں تبدیلی اور امامت و ولایت وغیرہ کی بحثوں میں ابن خلدون نے جو نقطۂ نظر پیش کیا ہے، وہ یہ ہے کہ ملوکیت بشری اجتماع اور انسانی معاشرت کے لیے ایک ناگزیر ادارہ ہے اور قہر و تغلب اس کی لازمی خصوصیت ہے۔ انبیاء علیہم السلام کی آمد پر یہی ملوکیت خلافت کے قالب میں ڈھل جاتی ہے اور دینی مقاصد کے لیے استعمال ہوتی ہے مگر ایک کارفرما طاقت یعنی عصبیت خلافت کی پشت پر موجود رہتی ہے۔ چنانچہ بعثت نبوی اور خلافتِ راشدہ کے بعد جب نوبت حضرت معاویہؓ تک پہنچی تو یہی ملوکیت و عصبیت بنوامیہ میں منتقل اور مرتکز ہو گئی جو ان کے عصبہ اور زور آور ہونے کا ایک ناگزیر بلکہ فطری تقاضا تھا۔ باقی جو کچھ ہوا وہ اس صورتِ حال کے قدرتی نتائج تھے اور یزید کی ولی عہدی اور بیعت منجملہ ان نتائج کے ایک ہے۔ میں اس وقت اس موضوع پر بحث نہیں کرنا چاہتا کہ شرعی، تاریخی اور عقلی لحاظ سے واقعات کی یہ تعبیر و توجیہ کس حد تک درست ہے۔ میں صرف یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ جب بنوامیہ اول و آخر اتنی جمعیت و عصبیت کے مالک تھے، "قریش کی سربرآوردہ جماعت بھی رہی تھے اور اہلِ ملت کی اکثریت بھی انہی میں سے تھی" تو پھر اس افتراق اور عدمِ اتحاد و اتفاق کے خوف کی کیا معقول وجہ ہو سکتی تھی جو یزید کو ولی عہد بنانے کا باعث بنا؟ ظاہر ہے کہ جب ایک قبیلہ قابو یافتہ و مستولی ہے، خلیفہ بھی اسی میں سے ہے، خلیفۂ وقت کا صاحبزادہ بھی "پابندِ صوم و صلوٰۃ ہے اور دنیوی نجابت اور انتظامی صلاحیت کی بنا پر خلافت کا اہل ہے،" تو پوری ملت اسے والد کے بعد آپ سے آپ خلیفہ بنا لے گی اور دو چار آدمی اگر

مخالف ہوئے بھی تو وہ کیا تیر مار لیں گے؟ ایسی مخالفتِ شاذہ نہ موجبِ تشتّت و افتراق ہو سکتی ہے، نہ انعقادِ خلافت میں قادح بن سکتی ہے۔

پھر عثمانی صاحب اسی مقام پر حافظ ابنِ کثیر کے حوالے سے یہ بھی لکھ رہے ہیں کہ "جب حضرت معاویہؓ نے حضرت حسنؓ سے صلح کی تھی تو انہی کو ولی عہد بھی بنایا تھا"۔ اگر یہ بات صحیح ہے تو اُس وقت بنو اُمیہ اس پر کیسے راضی ہو گئے تھے؟ یا پھر وہ بات بھی صحیح ہے کہ یزید ہی نے حضرت حسنؓ کو زہر دلا کر اس واقعی یا موہوم افتراق کو رفع کیا تھا؟[1] واقعہ یہ ہے کہ یزید کی ولی عہدی نے اس کی "خلافت" کی راہ ہموار کر کے افتراق کو گھٹانے

---

[1] متعدد علماء نے بصراحت یہ الزام یزید کے خلاف عائد کیا ہے جس کی اہلیتِ خلافت کا بلند بانگ دعویٰ عثمانی صاحب کر رہے ہیں۔ مولانا عبدالحق حقانی فرماتے ہیں: "حضرت حسنؓ کے بعد امیر معاویہؓ حکومت کرتے رہے۔ بعد ان کے ان کا بیٹا یزید بدبخت جانشین ہوا۔ اس نالائق دنیادار نے اس خوف سے کہ مبادا حضرت حسن خلافت کا دعویٰ نہ کر بیٹھیں کہ یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لختِ جگر ہیں، ان کے روبرو مجھے کون پوچھے گا، حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو زہر دلوا کر شہید کر دیا اور چند سال بعد حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو کربلا میں شہید کرا دیا۔ اس کم بخت کے بے دین ہونے میں کیا شک ہے؟" حاشیے میں فرماتے ہیں: "معاویہ حضرت علیؓ کی خلافت کو تسلیم نہ کر کے آپ خلیفہ ہونا چاہتے تھے" (عقائد الاسلام طبع پنجم ص ۲۳۲ مطبوعہ ۱۳۵۰ھ دہلی، دلّی پرنٹنگ ورکس)۔ یہ بھی واضح رہے کہ "عقائد الاسلام" کے آغاز میں مولانا محمد قاسم نانوتوی، مولانا حبیب الرحمٰن مہتمم دارالعلوم دیوبند، مولانا محمد انور شاہ صاحب، مولانا عزیز الرحمٰن صاحب مفتی دیوبند، مفتی کفایت اللہ صاحب کی تقاریظ موجود ہیں۔ سنن ابی داؤد، کتاب الآداب، ابواب اللباس کی جو حدیث اس سے پہلے بحث میں نقل کی گئی ہے جس میں حضرت حسنؓ کی موت پر امیر معاویہؓ کے ردّ عمل کا ذکر ہے، اس حدیث کی شرح میں مولانا شمس الحق صاحب عظیم آبادی نے بھی عون المعبود میں یہ لکھا ہے: وکان وفاۃ الحسن رضی اللہ عنہ مسموماً سمّته زوجته جعدۃ باشارۃ یزید بن معاویۃ سنۃ تسع واربعین او بعدھا (حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی وفات زہر خورانی کے ذریعے سے ہوئی۔ آپ کی بیوی جعدہ نے یزید کے اشارے سے آپ کو زہر دے دیا۔ یہ ۴۹ھ یا اس کے بعد کا واقعہ ہے)۔ ابن حجرؒ، الصواعق المحرقہ ص ۱۳۹ مطبوعہ میمنہ مصر ۱۳۰۸ھ پر فرماتے ہیں کہ یزید نے جعدہ کو ایک لاکھ درہم دے کر حضرت حسنؓ کو زہر دلوایا۔ یہ زہر خورانی کا واقعہ شاہ عبدالعزیز صاحب نے بھی سرّ الشہادتین میں اسی طرح بیان کیا ہے۔

کے بجائے اور زیادہ بڑھا دیا۔ بالفرض اگر عثمانی صاحب یا علامہ ابن خلدون کی یہ بات صحیح بھی ہو کہ بنو امیہ اپنے سوا کسی دوسرے کو حکومت سپرد کرنے پر راضی نہ تھے، تب بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سارے قبیلۂ بنی اُمیہ میں بس یزید ہی سب کی نگاہوں میں کھُبا ہوا تھا۔ حضرت عثمانؓ جن کے قصاص کا مطالبہ لے کر امیر معاویہؓ اٹھے تھے، خود ان کے صاحبزادے کا واقعہ جو متعدد تاریخوں میں منقول ہے اور جسے عثمانی صاحب نے بھی اس بحث میں نقل کیا ہے، یہ ہے کہ یزید کو ولی عہد بنانے پر حضرت سعیدؓ بن عثمان نے امیر معاویہؓ سے شکایت کی کہ آپ نے اپنے بیٹے کو ولی عہد بنا دیا حالانکہ میرے والدین اس کے والدین سے اور میں اس سے افضل ہوں۔ انہی مؤرخین کا بیان یہ بھی ہے کہ امیر معاویہؓ نے انہیں راضی کرنے کے لیے خراسان کا والی بنا دیا۔ اسی ایک واقعہ سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ دعویٰ اور یزید کی ولی عہدی کی یہ توجیہ کہاں تک صحیح ہے کہ بنو امیہ میں صرف یزید ہی سب کی آنکھوں کا تارا تھا اور اگر اُسے ولی عہد نہ بنایا جاتا تو اہلِ ملت انتشار کا شکار ہو کر رہ جاتے۔ ابن خلدون تو دنیا سے اُٹھ گئے، کاش کہ عثمانی صاحب ہی ہمیں بتا دیں کہ بنو امیہ کے وہ کون کون سے ممتاز افراد تھے جو یزید ہی کو ولی عہد بنا دینے پر مصر تھے؟

پھر ابن خلدون کی یہ بات بھی عجیب ہے کہ بنو امیہ کے "اہل الحل والعقد" یزید کی ولی عہدی پر متفق تھے۔ خاندان بنی امیہ کے افراد پر آیا اُن اہلِ حل و عقد یا اہلِ شوریٰ کا اطلاق کسی طرح بھی درست ہے جنہیں انتخابِ خلیفہ میں دخل ہو سکتا ہے اور جو پوری امت کی نمائندگی کر سکتے تھے؟ دوسرے افراد تو درکنار خود امیر معاویہؓ کا شمار خلیفہ بننے سے پہلے اہلِ حل و عقد میں نہیں ہوتا تھا۔ شاہ ولی اللہ صاحب ازالۃ الخفاء ص ۱۱ (مطبع بریلی ۱۲۸۶ھ) میں عبدالرحمٰنؓ اشعری فقیہ شام کا قول نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت علیؓ کے متعلق حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ سے فرمایا (جب کہ وہ حضرت علی کے پاس گئے کہ وہ خلافت کو چھوڑ کر از سر نو شوریٰ بلائیں اور امیر معاویہؓ کو بھی شریک کریں):

من بایعہ خیر ممن لم یبایعہ وای مدخل لمعاویۃ فی الشوریٰ

وھو من الطلقاء الذین لا یجوز لھم الخلافۃ وابوہ رؤس الاحزاب۔

فندما علی مسیرھما وتابا بین یدیہ۔[1]

" جن لوگوں نے حضرت علیؓ سے بیعت کی ہے وہ ان سے بہتر ہیں جنہوں نے نہیں کی۔ اور معاویہؓ کا شوریٰ میں کیا دخل ہے؟ وہ تو طلقاء میں سے ہیں جن کے لیے خلافت جائز نہیں اور وہ اور ان کے والد جنگِ احزاب کے سپہ سالار تھے۔ پس وہ دونوں اصحاب اپنی روش پر نادم ہوئے اور (امیر معاویہؓ کی حمایت سے) وہیں تائب ہوئے۔"

حقیقت یہ ہے کہ ابن خلدون کا یہ نظریہ تاریخی حقائق کے بالکل خلاف ہے کہ بنو امیہ کسی ایسی زبردست جمعیت کے مالک تھے کہ اگر یزید کے بجائے کسی اور کو ولی عہد یا خلیفہ بنایا جاتا تو وہ اس کی خلافت کو چلنے نہ دیتے۔ یہ تو بالکل وہی بات ہے جو بعض اہلِ تشیّع نے معزضانہ رنگ میں خلافتِ عثمانی کے بارے میں کہی ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے بجائے حضرت عثمانؓ کو محض اس لیے خلیفہ بنایا گیا کہ ان کا قبیلہ طاقتور تھا۔ امام ابن تیمیہؒ نے منہاج السنۃ (جلد ۳، صفحہ ۱۶۱) میں اس نظریے پر ان الفاظ میں تنقید کی ہے:

کان عبد الرحمن من ابعد الناس عن الاغراض مع انہ شاور جمیع الناس ولم یکن لبنی امیۃ شوکۃ ولا کان فی الشوریٰ منھم احد غیر عثمان۔

" عبدالرحمٰن بن عوفؓ (جن کے سپرد خلیفہ کا نام تجویز کرنا تھا) لوگوں میں سب سے زیادہ بے غرض تھے، پھر انہوں نے تمام مسلمانوں سے مشورہ لیا۔ بنو امیہ کو کوئی طاقت حاصل نہ تھی اور حضرت عثمانؓ کے سوا ان میں سے کوئی شوریٰ میں نہ تھا۔

ولی عہدی کے بارے میں فقہاء کا اصل مسلک

میری اب تک کی بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب، امام ماوردی اور قاضی ابو یعلیٰ اس بات کے ہرگز قائل نہیں ہیں کہ باپ اگر بیٹے کو نیک نیتی سے خلافت

---

[1] یہی قول آگے ازالۃ الخفاء صفحہ ۱۱۱ پر بھی موجود ہے۔

کا اہل سمجھے تو اسے ولی عہد بنا سکتا ہے اور اس کا یہ فعل بالکل جائز و معتبر ہے۔ "نیک نیتی" کے لفظ کی گردان تو عثمانی صاحب بلاوجہ کر رہے ہیں۔ علمائے مذکورین میں سے کسی نے نیت فاعل سے بحث نہیں کی، نہ اس کا موقع ومحل تھا۔ شاہ صاحب نے ولایت عہد کے مسئلے سے براہ راست تعرض نہیں کیا، البتہ انہوں نے انتخابی خلافت اور استیلائی خلافت کا فرق واضح کر دیا ہے۔ اگر ولایت عہد کا کوئی تعلق انعقادِ خلافت سے نہیں ہے، جیسا کہ عثمانی صاحب نے تسلیم کیا ہے، تو شاہ صاحب نے جو طریقہ ہائے انعقادِ خلافت بیان کیے ہیں، ان میں سے کسی کا انطباق ولی عہد بنانے پر نہیں ہو سکتا۔ الماوردیؒ اور ابو یعلیٰ کی بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انعقادِ خلافت کا معیاری طریقہ بیعتِ اہلِ اختیار ہے اور ولی عہدی کے لیے دو شرطیں ضروری ہیں۔ ایک جو متفق علیہ ہے وہ یہ ہے کہ ولی عہد شرائطِ خلافت کو بہترین حیثیت میں پورا کرتا ہو۔ دوسری شرط جو جمہورِ امت کے نزدیک لازم ہے وہ یہ کہ ولی عہد اگر بیٹا ہو تو اہلِ شوریٰ سے مشورہ لیا جائے اور وہ بھی تسلیم کریں کہ بیٹا پوری امت میں خلافت کے لیے سب سے زیادہ اہل و مستحق ہے[1]۔ خلافت کی شرائط کا محض کسی درجے میں پایا جانا اور والد کا بیٹے کو اہل سمجھ لینا کافی نہیں ہے۔ ابن خلدونؒ نے بلاشبہ یزید کی ولی عہدی کو جائز کہا ہے اور اس کے ناگزیر و حق بجانب ہونے کا فلسفہ بھی بیان کیا ہے مگر انہوں نے بھی اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ اس مسئلے میں تین مذاہب ہیں جن میں دو کے نزدیک یہ فعل موجبِ تہمت ہے۔

مولانا مودودی کی تصریحات

اس سلسلۂ بحث میں یہ بات بھی قابلِ وضاحت ہے کہ مولانا عثمانی صاحب نے مولانا مودودی

---

[1] یزید کی ولی عہدی کے لیے بیعت اس وقت لی گئی جب کہ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص اور حضرت سعیدؓ بن زید زندہ تھے اور دونوں اصحاب عشرہ مبشرہ میں سے تھے۔ پھر چاروں خلفائے راشدین کے صاحبزادگان (حضرت عبدالرحمٰن، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت سعید، حضرات حسنینؓ) بقید حیات تھے۔ حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت سعید بن العاص جیسے بزرگ موجود تھے۔ ان سب کو چھوڑ کر کیا یزید محض اس وجہ سے خلافت کے لیے اہل یا اہل تر تھا کہ وہ خلیفۂ وقت کا لڑکا تھا اور باپ کی نگاہ میں ولایت عہد کے لیے موزوں تھا؟

کے وہ دو فقرے تو نقل کر دیئے ہیں کہ "یزید کی ولی عہدی کے لیے ابتدائی تحریک کسی صحیح جذبے کی بنیاد پر نہیں ہوئی تھی ......"، لیکن اپنا موقف و مدعا واضح کرنے کے لیے "خلافت و ملوکیت" میں بعض دوسری عبارتیں جو انہوں نے لکھی تھیں، انہیں نقل نہیں کیا۔ مثال کے طور پر اس کتاب کے صفحہ ۱۴۸ پر یہ عبارت موجود ہے :

"خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کے بحال ہونے کی آخری صورت صرف یہ باقی رہ گئی تھی کہ حضرت معاویہؓ یا تو اپنے بعد اس منصب پر کسی شخص کے تقرر کا معاملہ مسلمانوں کے باہمی مشورے پر چھوڑ دیتے، یا اگر قطعِ نزاع کے لیے اپنی زندگی ہی میں جانشینی کا معاملہ طے کر جانا ضروری سمجھتے تو مسلمانوں کے اہلِ علم و اہلِ خیر کو جمع کر کے انہیں آزادی کے ساتھ یہ فیصلہ کرنے دیتے کہ ولی عہدی کے لیے امت میں موزوں تر آدمی کون ہے۔ لیکن اپنے بیٹے یزید کی ولی عہدی کے لیے خوف و طمع کے ذرائع سے بیعت لے کر انہوں نے اس امکان کا بھی خاتمہ کر دیا۔"

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۳۴۶ پر "یزید کی ولی عہدی کا معاملہ" کے زیر عنوان یہ عبارت درج ہے :

"سب سے زیادہ حیرت مجھے اُس استدلال پر ہے جس سے یزید کی ولی عہدی کو جائز ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ بعض حضرات یہ تو مانتے ہیں کہ اس کارروائی سے بُرے نتائج برآمد ہوئے۔ مگر وہ کہتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ اگر یزید کو جانشین نامزد کر کے اپنی زندگی ہی میں اس کے لیے بیعت نہ لے لیتے تو ان کے بعد مسلمانوں میں خانہ جنگی ہوتی اور قیصر روم چڑھ آتا اور اسلامی ریاست ہی کا خاتمہ ہو جاتا۔ اس لیے ان بدترین نتائج کی بہ نسبت وہ نتائج کمتر ہی بُرے ہیں جو یزید کو ولی عہد بنانے سے رُونما ہوئے تھے۔ میں پوچھتا ہوں کہ اگر فی الواقع حضرت معاویہؓ کا خیال یہ تھا کہ ان کے بعد کہیں جانشینی کے لیے امت میں خانہ جنگی برپا نہ ہو، اور اس بنا پر وہ یہ ضرورت محسوس فرماتے تھے کہ اپنی زندگی ہی میں اس کا فیصلہ کر کے اپنے ولی عہد کے لیے بیعت لے لیں، تو کیا وہ اس نہایت

مبارک خیال کو عمل میں لانے کے لیے یہ صورت اختیار نہ فرما سکتے تھے کہ بقایائے صحابہ اور اکابر تابعین کو جمع کرتے اور ان سے کہتے کہ میری جانشینی کے لیے ایک موزوں آدمی کو میری زندگی ہی میں منتخب کرلو اور جس کو وہ لوگ منتخب کرتے، اس کے حق میں سب سے بیعت لے لیتے؟ اس طریقِ کار میں آخر کیا امر مانع تھا؟ اگر حضرت معاویہؓ یہ راہ اختیار کرتے تو کیا آپ سمجھتے ہیں کہ خانہ جنگی پھر بھی برپا ہوتی اور قیصرِ روم پھر بھی چڑھ آتا اور اسلامی ریاست کا خاتمہ کر ڈالتا"؟

مولانا مودودی نے جب یہ عبارتیں تحریر کی تھیں، اُس وقت تک "البلاغ" کی تنقید منظرِ عام پر نہیں آئی تھی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان میں "البلاغ" کے اعتراضات کا اصولی اور جامع جواب موجود ہے۔ مدیر "البلاغ" نے جب لکھنا شروع کیا تو ان کے سامنے یہ عبارتیں موجود تھیں اور انہیں سامنے رکھتے ہوئے ہی انہوں نے رد و کد شروع کی مگر افسوس کہ انہوں نے انصاف و رواداری سے کام نہ لیا اور ولی عہدیٔ یزید کے مسئلے میں نیک نیتی و بدنیتی اور جواز و عدمِ جواز پر غیر ضروری اور غیر متعلق بحث سے اصل موضوع کو اُلجھانے کی کوشش کی۔ کوئی غلط کام اگر پوری نیک نیتی سے کیا جائے تو کیا اس کی غلطی صحت میں بدل جائے گی یا اس کے نتائج واقع اور رونما نہ ہوں گے؟ کوئی عالم یا فقیہ اگر دو مختلف اشکالِ فعل کے بارے میں یہ لکھ دے کہ یہ بھی جائز ہے اور وہ بھی جائز و واقع یا قابلِ نفاذ ہے تو کیا دونوں یکساں طور پر مباح یا موجبِ ثواب ہوں گی؟ مثال کے طور پر طلاق دینا جائز تو ہے مگر اس کی بعض صورتیں مباح، بعض مستحب اور بعض ممنوع ہیں۔ طلاق کا مشروع و مسنون موقع و محل اور احسن طریقہ یہ ہے کہ کسی معقول وجہ شرعی کی بنا پر عورت کو حالت طہر میں وطی کیے بغیر ایک طلاق رجعی دی جائے حتیٰ کہ عدت گزر جائے۔ اب فرض کیا ایک شخص بلاوجہ حیض میں بیوی کو تین طلاق دفعتہً دے دے تو یہ مذاہبِ اربعہ بلکہ ظاہریہ کے نزدیک بھی مغلظہ ہو کر واقع اور نافذ تو ہو جائے گی مگر کیا اس کا مجرد جواز و نفاذ اسے مستحسن یا اعتراض سے بالاتر بنا دے گا؟ طلاق سے بھی واضح تر مثال نماز کی ہے۔ نماز با جماعت ہر مسلمان کی امامت میں

ادا کرنا جائز ہے۔ اس پر پوری اُمت کا اتفاق و اجماع ہے۔ ہر برّ و فاجر کی اقتدا میں نماز کا جواز خود حدیث نبوی سے ثابت ہے، اس لیے اسے جائز ثابت کرنے کے لیے کسی فقیہ کا قول پیش کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ حضرت عثمانؓ نے اپنا گھیراؤ کرنے والوں کے پیچھے بھی نماز پڑھنے کی اجازت اہلِ مدینہ کو دے دی تھی۔ مروان، حجاج اور یزید جیسے لوگوں کے پیچھے جلیل القدر صحابہ کرام نماز ادا کرتے تھے۔ لیکن کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ سب امامتیں یکساں طور پر جائز ہیں؟ پھر تو ہمارے مفتی صاحبان کو چاہیئے کہ صاف فتویٰ صادر فرمائیں کہ امامتِ صُغریٰ و امامتِ کُبریٰ کے لیے ہر کس و ناکس کو خلیفہ بنا دینا یا ولی عہد تجویز کر دینا بالکل جائز اور صحیح ہے۔

کیا ولی عہدی محض ایک تجویز ہے؟

مدیر "البلاغ" نے یزید کی ولی عہدی پر بحث کے دوران میں اس بات پر بھی زور دیا ہے کہ محقق علماء کے نزدیک خلیفۂ وقت تنہا اپنی مرضی سے کسی کو ولی عہد بنا دے، تو یہ محض ایک تجویز ہے جسے امت کے اہلِ حل و عقد اس کی وفات کے بعد قبول بھی کر سکتے ہیں اور رد بھی۔ اس سے غالباً یہ تاثر دلانا مقصود ہے کہ جب یہ چیز محض ایک ایسی تجویز و ہدایت کی حیثیت رکھتی ہے جسے رد بھی کیا جا سکتا ہے تو پھر اسے محلِ اعتراض بنانے کی کیا ضرورت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بہت سے معاملات ایسے ہوتے ہیں جو اپنی نظری حیثیت میں تو بالکل سادہ و سہل دکھائی دیتے ہیں لیکن ان کے عملی پہلو کے ساتھ بڑی مشکلات وابستہ ہوتی ہیں۔ یہ بات مجھے بھی تسلیم ہے کہ ولی عہدی ایک تجویز ہے بلکہ اصول و قواعد شرعیہ کا تقاضا ہی یہی ہے کہ یہ تجویز ہی رہے اور اس کے ردّ و قبول کا اختیار امتِ مُسلمہ کو حاصل رہے۔ لیکن جس شخصیت کو خلیفہ ایک مرتبہ آب و تاب کے ساتھ اپنے عروجِ اقتدار کے زمانے میں سب کے سامنے پیش کر دیتا ہے اور اس کے حق میں ولی عہدی کی بیعت لے لیتا ہے، اس کو پیچھے ہٹا کر کسی دوسرے اور موزوں تر شخص کو منصبِ خلافت پر فائز کرنا امت کے لیے عملاً نہایت دشوار ہو جاتا ہے اور پوری اسلامی تاریخ میں کوئی ایک مثال بھی مشکل ہی سے ملے گی کہ کسی شخص کو ولی عہد بنائے جانے کے بعد پُر امن اور شورائی و جمہوری طریق کے مطابق اسے تبدیل کر کے

کسی دوسرے اہل تر شخص کو خلیفہ بنایا گیا ہو۔ نظری اعتبار سے ولی عہد تو درکنار باقاعدہ منتخب شدہ خلیفہ بھی قابلِ عزل ہے، لیکن اگر ایک نااہل فرد ایک مرتبہ امارت پر متمکن ہو جاتا ہے تو اُسے بھی معزول کرنا اور اس کی جگہ موزوں تر فرد کو لانا سخت مشکل بلکہ عملی طور پر محال ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُمت کے محدثین اور ائمہ مجتہدین کی اکثریت نے ایسے فرد کی خلافت کو بربنائے ضرورت اور انسدادِ فتنہ و فساد کی غرض سے تسلیم کر لیا ہے اور افضل کی موجودگی میں بھی مفضول کی خلافت کو جائز سمجھا ہے۔ بہرکیف ولی عہدی کی تجویز خواہ امت کے لیے واجب التعمیل ہو یا نہ ہو، یہ محض مقدس تمنا یا لاطائل، ہوا میں اُڑ جانے والی قرارداد نہیں ہے۔ یہ دراصل وہ خشتِ اوّل ہے جو آنے والی خلافت کے لیے بنیاد کا کام دیتی ہے۔ اگر اس میں کجی ہے تو آئندہ تعمیر کا صحیح بنیادوں پر اٹھایا جانا جوئے شیر کا لانا بلکہ موجِ خون کا سر پر سے گزارنا ہے، جیسا کہ حضرت حسینؓ اور حضرت ابن زبیرؓ کی شہادت ہمیں بتا رہی ہے۔

حضرت ابوبکرؓ نے بلاشبہ حضرت عمرؓ کو بطور جانشین تجویز کیا اور حضرت عمرؓ نے بھی مجلس مشاورت نامزد فرمائی۔ مگر جیسا کہ میں واضح کر چکا ہوں، انہوں نے دمِ واپسیں اور حالتِ نزع کے وقت ایسا کیا اور اپنے کسی رشتہ دار کو تجویز نہیں کیا۔ حضرت ابوبکرؓ کے الفاظ یہ تھے کہ یہ میرا آخری وقت ہے جب کہ ایک فاجر بھی تائب ہو جاتا ہے[1] اور حضرت عمرؓ کو جب آخر وقت میں امیر المومنین کہہ کر خطاب کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ آج مجھے امیر المومنین مت کہو، آج میں امیر نہیں رہا۔ ظاہر ہے کہ اُس وقت کی وصیت کو آخر اُس ولی عہدی کے تقرر سے کیا مماثلت ہو سکتی ہے جب کہ انسان بموجب ارشاد نبویؐ صحیحًا شحیحًا ہو،

---

[1] الصواعق المحرقہ ص۳۵ اور کنز العمال وغیرہ میں حضرت ابوبکرؓ کے آخری الفاظ یوں منقول ہیں: ھٰذا ما عہد ابی بکر فی آخر عہدہ من الدنیا خارجًا عنہا وعند اول عہدہ بالآخرۃ داخلًا فیہا حیث یومن الکافر ویوقن الفاجر ویصدق الکاذب ..... (یہ ابوبکر کی اس گھڑی کی وصیت ہے جبکہ اس کے دنیا سے جانے کا آخری وقت اور آخرت میں داخل ہونے کا اوّلین وقت ہے جبکہ کافر بھی ایمان لے آتا ہے، فاجر کو بھی یقین ہو جاتا ہے اور جھوٹا بھی سچ بولنے لگتا ہے .....)۔ شرح فقہ اکبر ملا علی قاری ص۸۶ پر بھی معمولی تغیر لفظی کے ساتھ یہی وصیت منقول ہے۔

ہر کس و ناکس سے ولی عہدی کی بیعت لی جا رہی ہو اور اس کے لیے ایک شہر سے دوسرے شہر تک شاید رسال کیا جا رہا ہو؟ ان دونوں میں ظاہری و معنوی دونوں لحاظ سے بڑا فرق ہے۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے معاملے میں اگرچہ عہد یا استخلاف کا لفظ حدیث کی کتابوں میں آیا ہے، لیکن ولایتِ عہد اور ولی العہد کی اصطلاح بعد میں مروج ہوئی اور "ولی عہدی" ایک باقاعدہ استحقاقی و ترجیحی منصب بن گئی۔

یزید کی اہلیّتِ خلافت؟

یزید کی ولی عہدی پر بحث کرتے ہوئے مدیر "البلاغ" نے جو تنقیحات قائم کی تھیں، ان میں سے پہلی یہ تھی کہ "ولی عہد بنانے کی شرعی حیثیت کیا ہے"؟ دوسری یہ تھی کہ "یزید خلافت کا اہل تھا یا نہیں"؟ لیکن دوسری تنقیح کو بحث میں لاتے وقت انہوں نے اسے اس عنوان میں بدل دیا ہے کہ "کیا حضرت معاویہؓ یزید کو خلافت کا اہل سمجھتے تھے"؟ حقیقت یہ ہے کہ یزید کا خلافت کے لیے اہل ہونا اور حضرت معاویہؓ کا اسے اپنی رائے میں اہل سمجھ لینا، ان دونوں باتوں میں بہت بڑا فرق ہے۔ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اہلِ حل وعقد کی رائے معلوم کیے بغیر اپنے بیٹے کو اہل یا اہل ترین فرد سمجھ لیا ہو اور فی الواقع وہ نااہل بلکہ نااہل ترین شخص ہو؟ یہ بات پہلے واضح کی جا چکی ہے کہ جمہورِ امت کا مسلک یہ ہے کہ اگر ایک پیش رو خلیفہ کسی دوسرے کو اپنا جانشین یا ولی عہد تجویز کرنا چاہے تو اسے اُمت کے اہل ترین فرد کا انتخاب کرنا چاہیے جس میں جملہ شرائطِ خلافت بدرجۂ اتم موجود ہوں اور یہ تجویز و انتخاب ارکانِ شوریٰ کے مشورے سے ہونا چاہیے۔ اس کے بعد ہی یہ امر متحقق ہو سکتا ہے کہ خلیفہ جس شخص کو نامزد کرنا چاہتا ہے اور جسے وہ جانشینی کا اہل سمجھ رہا ہے، وہ امت اور اس کے مجاز نمائندوں کے نزدیک بھی اہل ہے یا نہیں۔ اگر خلیفہ کا تجویز کردہ شخص اس کا بیٹا ہو تب تو اربابِ حل وعقد کی منظوری اور بھی زیادہ ضروری ہے۔ اور وہ اہل حل وعقد بھی شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے بقول مستجمعین شروطِ خلافت، یعنی ایسے افراد ہونے چاہئیں جو اپنے اندر پوری طرح شرائطِ خلافت کو جمع کیے ہوئے ہوں۔ اگر ایسا نہ ہو تو اس بات کا قوی خدشہ ہے کہ بیٹے کی محبت باپ پر غالب آ جائے اور اس کی قوتِ فیصلہ اور صوابدید کو متاثر کر دے۔

اس میں کسی کی ذات پر یا نیت پر حملے کا کوئی سوال نہیں۔ کیا خدا کی کتاب اور اس کے نبیؐ کے ارشادات اس پر بار بار شہادت نہیں دیتے کہ اولاد ہمارے لیے آزمائش ہے، وہ ہمارے لیے مزین کردی گئی ہے اور وہ ہمارے لیے خطرناک دشمن ثابت ہو سکتی ہے؟ کیا حضرت حاطبؓ بن ابی بلتعہ ایک مخلص مومن اور بدری صحابی ہونے کے باوجود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انتہائی نازک اور اہم جنگی راز مشرکین پر محض اس لیے نہیں فاش کر بیٹھے تھے کہ ان کے اہل و عیال کو کوئی گزند نہ پہنچے؟

حق بات یہ ہے کہ یزید کا خلافت یا ولی عہدی کے لیے اہل یا اہل تر ہونا تو درکنار، اس کی نااہلیت اور اس کا فسق و فجور ایک ایسی کھلی ہوئی تاریخی حقیقت ہے جس کا انکار محض مکابرہ ہے۔ اگر وہ خلیفہ کا بیٹا نہ ہوتا تو وہ آخری شخص ہو سکتا تھا جس کی جانب کسی کی نگہ انتخاب اٹھ سکتی تھی۔ لیکن خوش قسمتی یا بدقسمتی سے چونکہ وہ خلیفہ کا بیٹا تھا اور خلیفہ نے اُسے اپنی نظر میں اہل سمجھ کر چن لیا تو اب اس خلفِ رشید کا فجور و تقویٰ گوناگوں بحث کا موضوع بن گیا۔ بعض نے کہا کہ وہ تو بڑا عابد و زاہد اور لائق و فائق تھا، اس کی عیاشی و بداعمالی کی داستانیں محض افسانے ہیں۔ بعض نے فرمایا کہ اس کے فسق و فجور میں تو شک نہیں مگر وہ امیر معاویہؓ سے آخر دم تک مخفی رہ گیا یا رکھا گیا۔ بعض نے کہا کہ ولی عہدی کے وقت اُسے والدِ محترم نے یا دوسرے بہی خواہوں نے سرزنش کی اور وہ سُدھر گیا۔ اب مولانا عثمانی صاحب نے فسق و فجور اور اصلاح و تقویٰ دونوں کے مابین یوں تطبیق و توفیق فرمادی کہ یزید ویسے تو بہت اچھا تھا مگر سانحۂ کربلا نے اس کی شہرت کو داغدار کر دیا۔ گویا کہ حضرت حسینؓ اور آپ کے بہتّر ساتھیوں کا سنگدلانہ قتل شاید کسی گاڑی کا حادثہ تھا جو کسی بڑے ہی نیک دل اور بھلے مانس ڈرائیور کے ساتھ محض سوءِ اتفاق سے پیش آگیا اور اس کے آگے پیچھے اور گردوپیش کی فضا میں کوئی ایسے سلسلۂ اسباب و واقعات کا وجود تک نہ تھا جس کا یزید ذمہ دار یا بانی ہو، اور یزید کے خصائل و سوابق سے جس کا کوئی واسطہ ہو۔ اگر یہی بات ہے تو پھر آپ بھی کھل کر کیوں نہیں کہہ دیتے کہ حضرت حسینؓ اور حضرت ابن زبیرؓ کی روش ——— اسے خروج کہیے، عدمِ بیعت کہیے، فسخ بیعت کہیے یا بغاوت و انتشار پسندی کہیے ——— بالکل بے جواز اور قابلِ مواخذہ تھی؟ جب

یزید صالح، طالب خیر اور نیکوکار تھا اور واقعۂ کربلا تک اس میں یہ سارے اوصاف اور نجابت وصلاحیت پائی جاتی تھی، تو پھر مجرّد واقعہ کربلا سے اس کی تصویر آخر کیوں مکروہ اور اس کی شہرت کیوں مجروح ہونے لگی۔ پھر تو سارا قصور حسینؓ ہی کا تھا کہ انہوں نے یزید کے دستِ حق پرست پر فوراً بیعت نہ کرلی اور وہ راستہ اختیار کیا جس نے انہیں صحرائے کرب و بلا جا پہنچایا۔ اہلیتِ یزید کے حق میں اس استدلال کے بعد محمود عباسی صاحب اور اپنے موقف کے مابین جو باریک فرق آپ پیدا کر رہے ہیں، اس کی کوئی حقیقت واہمیت باقی نہیں رہتی۔

یزید کی صالحیت؟

یزید کی صلاحیت وصالحیت کے متعلق جو دلائل وشواہد "البلاغ" میں دیئے گئے ہیں وہ بھی قابلِ دید وقابلِ داد ہیں۔ سب سے پہلے یہ بیان کیا گیا ہے کہ جب حضرت سعید بن عثمانؓ نے یزید کی ولی عہدی پر اعتراض کیا تو حضرت معاویہؓ نے فرمایا کہ اگر فلاں میدان تم جیسے آدمیوں سے بھر جائے تو بھی یزید تم سے بہتر اور زیادہ محبوب ہوگا۔ اب قطع نظر اس سے کہ یہ باپ کا بیٹے کے حق میں بیان ہے اس میں حضرت معاویہؓ نے یہ بالکل واضح نہیں فرمایا کہ وہ کیا وجوہ و خصائص ہیں جن کی بنا پر یزید حضرت سعید سے زیادہ محبوب اور بہتر تھا۔ اس کے بغیر آخر کیسے آپ کا یہ ارشاد اس معاملے میں فیصلہ کن ہوسکتا ہے کہ آیا یزید فی الواقع اہلِ خلافت تھا۔ بیٹا باپ کو محبوب تو ہوتا ہی ہے۔

اس کے بعد عثمانی صاحب نے امیر معاویہؓ کی ایک دعا نقل کی ہے، اس میں بلاشبہ آپ کی یہ خواہش مذکور ہے کہ اگر یزید اس منصب کا اہل ہے تو اللہ اس کی ولایت کو پورا فرما دے، ورنہ اس کی روح قبض کرلے۔ لیکن ان دعائیہ کلمات سے بھی یزید کی فضیلت و اہلیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ امیر معاویہؓ اپنی رائے میں نیک نیتی کے ساتھ اُسے ایسا سمجھتے تھے۔ لیکن یہ رائے جیسا کہ عرض کیا جاچکا، غلطی اور مبالغے کے احتمال سے خالی نہیں ہوسکتی۔ بلاذری کا جو حوالہ نقل کیا گیا ہے، اس میں حضرت ابن عباسؓ کا صحن یہ قول منقول ہے کہ امیر معاویہؓ کا بیٹا "ان کے صالح اہلِ خانہ میں سے ہے" یہ میری سمجھ میں نہ آسکا کہ اس

یں سے یزید کے فضائل ومناقب کہاں سے نکل آئے؟ کسی شخص کے من صالحی اھلہ ہونے سے یہ کیسے لازم آتا ہے کہ وہ پوری امت کی امامت وقیادت کے لیے بھی موزوں ہے؟ پھر یہاں اصلح کا صیغۂ تفضیل بھی نہیں استعمال ہوا، گویا کہ مطلب یہ ہے کہ اس گھر میں جو اچھے لوگ ہیں، ان میں سے ایک یزید بھی ہے۔ اس کے بعد حضرت محمد بن حنفیہ کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے کہ میں نے یزید کو نماز کا پابند اور خیر کا طالب پایا۔ وہ فقہ کے مسائل پوچھتا ہے اور سنت کا پابند ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ محمد بن حنفیہ تھوڑا عرصہ جا کر شام میں یزید کے پاس ٹھہرے تھے اور جو کچھ آپ نے دیکھا وہ بیان کر دیا[1]۔ لیکن بعض دوسرے حضرات، جن میں صحابۂ کرام بھی شامل ہیں اور جو یزید کے حالات سے زیادہ واقف تھے، انہوں نے جو کچھ یزید کے بارے میں فرمایا ہے وہ اس سے بالکل مختلف ہے۔ مثلاً حضرت مقدام بن معدیکرب نے جو کچھ حضرت معاویہؓ کے سامنے فرمایا تھا، اُسے میں مُسند احمد اور سُنن ابی داؤد کے حوالے سے پہلے نقل کر چکا ہوں۔ یہاں میں صرف اتنی بات پر اکتفا کرتا ہوں کہ نماز پڑھنا اور فقہ کے مسائل پوچھنا آج کل کے زمانے میں تو بلاشبہ بڑی نیکی کی علامت ہے، لیکن اُس زمانے کا بُرے سے بُرا شخص بھی ان اعمال سے خالی نہ تھا۔ آخر عبدالملک بن مروان اور اس کا گورنر حجّاج بھی تو دونوں نماز روزے کے پابند تھے اور فقہ کے مسائل پوچھتے بلکہ بتاتے تھے، حالانکہ اسی حجّاج کے متعلق امام ترمذی، سُنن، کتاب الفتن میں صحیح سند کے ساتھ ہشام بن حسّان سے روایت کرتے ہیں کہ حجّاج نے ایک لاکھ انسانوں کو مُشکیں کس کے قتل کیا تھا۔

مولانا عثمانی صاحب نے حضرت محمد بن حنفیہ کا قول تو ابن کثیرؒ سے نقل کر دیا ہے لیکن اور متعدد اقوال جو یزید کے فاسق ہونے پر دلالت کرتے ہیں، ان سے صرفِ نظر کر لیا ہے اور اسی البدایہ میں ابن کثیر نے (جلد ۸ صفحہ ۲۲۲) پر خود اپنی جو رائے بیان کی ہے اسے بھی قابلِ اعتنا نہیں سمجھا۔ وہ فرماتے ہیں:

---

[1] یہاں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ محمد بن حنفیہ کا رویہ حضرات حسنین اور حضرت زین العابدین کے بارے میں بالعموم غیر ہمدردانہ اور سرد مہری کا رہا ہے۔ شاہ عبدالعزیز صاحب نے تحفۂ اثنا عشریہ میں اس کی کچھ وضاحت کی ہے۔

قلت یزید بن معاویة اکثر ما نقم علیه فی عمله شرب الخمر واتیان بعض الفواحش فاما قتل الحسین فانه کما قال جده ابو سفیان یوم احد لم یامر بذالک ولم یسؤه۔

"میں کہتا ہوں کہ یزید بن معاویہؓ کے اعمال میں اکثر جو چیز ناپسند کی گئی ہے وہ اس کی شراب نوشی اور ارتکاب فواحش تھی۔ جہاں تک حضرت حسینؓ کے قتل کا تعلق ہے تو یہ معاملہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کے دادا ابوسفیان نے اُحد کے دن کہا تھا کہ (مسلمانوں کے قتل اور مُثلہ) کا حکم اس نے نہیں دیا، مگر جو کچھ ہوا وہ اس کے لیے باعثِ افسوس بھی نہیں ہے۔

پھر عثمانی صاحب نے یزید کی شہرت کو خراب کرنے والا واقعہ صرف قتلِ حسین ہی بیان کیا ہے۔ معلوم نہیں اس کے بعد واقعہ حرّہ میں جو کچھ ہوا، اس کا بھی فسق یزید سے کچھ تعلق مولانا عثمانی صاحب کے خیال میں ہے یا نہیں یا اس میں بھی وہ یزید کو معذور اور حق بجانب ہی سمجھتے ہیں۔ اس واقعہ پر ابن کثیر نے اسی جلد کے صفحہ ۲۲۲ پر ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے:

وقد اخطأ یزید خطأ فاحشا فی قوله لمسلم بن عقبة ان یبیح المدینة ثلاثة ایام وهذا خطأ کبیر فاحش مع ما انضم الی ذالک من قتل خلق من الصحابة وابنائهم وقد تقدم انه قتل الحسین واصحابه علی یدی بن زیاد وقد وقع فی هذه الثلاثة ایام من المفاسد العظیمه فی المدینة النبویة ما لا یحد ولا یوصف مما لا یعلمه الا الله عز وجل وقد اراد بارسال مسلم بن عقبة توطید سلطانه وملکه ودوام ایامه من غیر منازع فعاقبه الله بنقیض قصده وحال بینه وبین ما یشتهیه فقصمه الله قاصم الجبابرة واخذه اخذ عزیز مقتدر وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ ۚ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ۔ (الآیہ)

"یزید نے مُسلم بن عُقبہ کو یہ حکم دے کر خطائے عظیم کا ارتکاب کیا کہ وہ مدینہ کو تین

دن کے لیے مباح قرار دے دے۔ یہ بہت بڑی فاحش غلطی تھی بالخصوص جبکہ اس طرح صحابہ کرام اور ان کی اولاد کی بڑی تعداد قتل کی گئی۔ پہلے بیان ہو چکا کہ اسی یزید نے حضرت حسینؓ اور آپ کے رفقاء کو ابن زیاد کے ہاتھوں قتل کرایا۔ واقعۂ حرّہ کے ان تین دنوں میں مدینہ نبویہ میں ایسے مفاسدِ عظیمہ رونما ہوئے جو بے حد و حساب اور ناقابلِ بیان ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہی انہیں جانتا ہے۔ یزید نے چاہا تھا کہ مسلم بن عقبہ کو اس حرکت پر مامور کر کے اپنی بادشاہی کو مضبوط کرے، حکومت کو دوام عطا کرے اور کوئی اس کا مدِّمقابل نہ رہے۔ پس اللہ نے اس کے عزائم کو ناکام بنا دیا، اُسے سزا دی اور اس کی خواہشات کے راستے میں حائل ہو گیا۔ پھر اللہ نے اُسے ایسا چکنا چور کیا جیسا کہ وہ جابروں اور ظالموں کو کرتا ہے اور اُسے ایسا پکڑا جیسا کہ زبردست اور طاقتور پکڑتا ہے۔ "اور تیرے رب کی پکڑ ایسی ہی ہوتی ہے جب وہ آبادیوں کو گرفت میں لیتا ہے جب کہ وہ ظلم ڈھاتی ہیں۔ یقیناً اس کی گرفت المناک اور سخت ہوتی ہے۔"

مولانا محمد تقی صاحب بار بار یہ کہتے ہیں کہ یزید کا فسق و فجور کسی قابلِ اعتماد روایت سے ثابت نہیں اور حضرت معاویہؓ نے اُسے محبتِ پدری کی بنا پر ولی عہد نہیں بنایا تھا۔ حالانکہ ابن خلدون جنہوں نے اس ولی عہدی کو جائز و صحیح ثابت کرنے کی پوری کوشش کی ہے، انہوں نے بھی اس بحث کے دوران میں جا بجا فسقِ یزید کو برملا تسلیم کیا ہے، بلکہ ابن عربی جیسے لوگوں پر سخت نکیر کی ہے جو اسے فاسق کے بجائے عادل مان کر امام حسینؓ کے موقف کو مجروح و مشکوک بناتے ہیں۔ باقی جہاں تک جذبۂ محبت کے کارفرما ہونے کا تعلق ہے، اس کا ثبوت ابن کثیر کی اس عبارت سے مل رہا ہے جو خود مدیر "البلاغ" نے اس بحث میں البدایہ، جلد ۸، صفحہ ۸۰ سے نقل کی ہے کہ امیر معاویہؓ کی رائے یہ تھی کہ "یزید خلافت کا اہل ہے اور یہ رائے باپ کی بیٹے سے شدید محبت کی وجہ سے تھی، نیز اس لیے تھی کہ وہ یزید میں دنیوی نجابت اور شہزادوں کی سی خصوصیات، فنونِ جنگ سے واقفیت اور انتظامِ سلطنت کی صلاحیت دیکھتے تھے۔" لیکن اس بات کا آخر کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ خلیفۂ وقت کا بیٹا ہونے کے سوا دیگر صفاتِ مذکورہ رکھنے والا کوئی دوسرا شخص موجود نہ تھا۔ اس لیے یزید پر نظرِ انتخاب مرکوز ہونے کی اصل وجہ حدِ اعتدال سے تجاوز محبتِ پدری تھی۔

ابنِ حجرؒ مکی کے اقوال

یزید اور ولی عہدی یزید کے مسئلے پر جو کچھ علمائے سلف نے لکھا ہے، مَیں ان میں سے اب امام ابن حجر ہیثمی مکیؒ کے چند اقتباسات پیش کرنا چاہتا ہوں جو ائمۂ شافعیہ میں بلند مقام رکھتے ہیں۔ ان کی دو کتابیں "الصواعق المحرقہ فی الرد علی اہل البدعۃ والزندقہ" اور "تطہیر الجنان واللسان عن الخطور وتفوہ بثلب سیدنا معاویۃ بن ابی سفیان" بہت مشہور ہیں۔ مدیرؒ البلاغ نے اپنے سلسلۂ بحث میں ان سے حوالے جا بجا دیئے ہیں۔ عدالتِ صحابہ کی بحث میں ابن حجرؒ کی جو عبارتیں انہوں نے نقل کی ہیں، ان کے متعلق تو انشاء اللہ آگے چل کر مَیں عرض کروں گا، یہاں مَیں اتنی بات واضح کرنا مناسب سمجھتا ہوں کہ مذکورہ بالا دونوں کتابیں اہلِ سنت کا عقیدہ ومسلک خوارج واہلِ تشیّع کے بالمقابل پیش کرتی ہیں۔ پہلی کتاب میں خلفائے راشدین کے مناقب و مآثر درج کیے گئے ہیں اور ان کے خلاف اعتراضات کا رد کیا گیا ہے اور دوسری کتاب، جیسا کہ اس کا نام ہی بتا رہا ہے حضرت معاویہؓ کے فضائل پر مشتمل ہے اور مختصرات میں یہ ایک اہم تالیف ہے جو امیر معاویہؓ کے دفاع میں لکھی گئی ہے۔ اب اسی کتاب تطہیر الجنان کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

من يد محبته ليزيد اعمت عليه طريق الهدى واوقعت الناس بعده مع ذلك الفاسق المارق في الردى، لكنه قضاء الختم وقدر انبرم۔ فسلب عقله الكامل وعمله الشامل ودهاء الذي كان يضرب به المثل وزين له من يزيد حسن العمل وعدم الانحراف والخلل۔ كل ذلك لما اشار اليه الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم انه اذا اراد الله انفاذ امره فسلب ذوي العقول عقولهم حتى ينفذ ما اراده تعالى۔ فمعاوية معذور فيما وقع فيه ليزيد لانه لم يثبت عنده نقص فيه بل كان يزيد يدس على ابيه من يحسن له حاله حتى اعتقد انه اولى من ابناء بقية الصحابة كلهم فقدمه عليهم مصرحا بتلك الاولوية التي

تخیلها ممن سلط علیہ لیحسنہا لہ واختیارہ للناس عن ذالک انما ہو لظن انہم انما کرہوا تولیتہ لغیر فسقہ من حسد او نحوہ۔

(تطہیر الجنان صفحہ ۵۴ ۔ مطبعۂ میمنیہ، مصر، ۱۳۰۷ھ)

"امیر معاویہؓ پر یزید کے غلبۂ محبت نے طریق ہدایت گم کر دیا اور اس فاسق وبے دین کے ساتھ دوسرے لوگوں کو بھی ہلاکت میں ڈال دیا۔ لیکن قضاء قدر کی جو بات قطعی تھی وہ پوری ہو کر رہی۔ پس آپ کی وہ ذہنی وعملی صلاحیت اور ضرب المثل مدبرانہ قابلیت سلب کر لی گئی اور ان کے لیے یہ بات مزین کر دی گئی کہ یزید نیکوکار اور انحراف وخلل سے پاک ہے۔ یہ سب کچھ اس ارشاد نبویؐ کے مطابق ہوا جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرما دیا تھا کہ جب اللہ کسی امر کو نافذ کرنا چاہتا ہے تو عقل والوں کی عقل چھن جاتی ہے حتیٰ کہ اللہ اپنے ارادے کا نفاذ فرما دیتا ہے۔ پس معاویہؓ نے جو کچھ یزید کے لیے کیا وہ اس میں معذور تھے کیونکہ ان کے نزدیک اس میں کوئی نقص ثابت نہ تھا۔ بلکہ یزید اپنے والد کے پاس ایسے لوگوں کو گھسا دیتا تھا جو ان کے سامنے اس کے کوائف کو اچھا بنا کر پیش کرتے تھے، یہاں تک کہ وہ یقین کرنے لگے کہ یزید صحابہ کرام کی موجود اولاد سے افضل ہے۔ پس انہوں نے اس فضیلت کی تصریح کرتے ہوئے یزید کو ان سب پر ترجیح دی اور یہ فضیلت کا تخیل ان لوگوں کا پیدا کردہ تھا جو امیر معاویہؓ پر مسلط کیے گئے تھے تاکہ وہ یزید کی اس افضلیت کو ان کے لیے خوشنما بنائیں۔ امیر معاویہؓ کا یزید کو ولی عہد منتخب کرنا اس بنا پر تھا کہ ان کے گمان میں لوگ یزید کی ولی عہدی کو فسق کی وجہ سے نہیں بلکہ حسد وغیرہ کے باعث ناپسند کرتے تھے۔"

اب ایک طرف یزید کی وہ تصویر رکھیے جو عثمانی صاحب پیش کر رہے ہیں کہ اس کی سیرت واقعۂ کربلا سے پہلے بالکل بے داغ تھی اور وہ ہر طرح خلافت کا اہل تھا، اور دوسری طرف ابن حجرؒ کو دیکھیے کہ وہ یزید کی بے دینی اور مکاری وپرکاری اور امیر معاویہؓ کی مغلوبیت اور سادگی کو کس رنگ میں پیش کر رہے ہیں؟ پھر عثمانی صاحب کہتے ہیں کہ سب لوگ یزید پر

سوجان سے فدا تھے اور اس کے سوا کسی دوسرے کی خلافت کو چلنے نہ دیتے مگر ابن حجر فرماتے ہیں کہ لوگ حسد یا دوسرے اسباب کی بنا پر یزید کی ولی عہدی کو کسی طرح گوارا نہیں کرتے تھے جس کا توڑ کرنے کے لیے یزید نے اپنے مدح خوان امیر معاویہؓ پر سوار کر رکھے تھے!

اسی سلسلے میں اسی کتاب کے ص ۱۲۰ کا ایک اقتباس بھی دیکھیے:

الصحابة رضی اللہ عنہم کلہم عدول مجتہدون علی الصواب الذی لایجوز لاحد ان یعتقد غیرہ۔ لکنہم مع ذالک قد یقع من احدہم مما لایلیق بمقامہ فیعذر لہ بالنسبة الیہ کاستخلاف معاویة یزید۔ فان مزید محبة الولد زین لہ رویة کمالہ واعمیٰ عنہ رویة عیوبہ التی ہی اوضح من الشمس فی رابعة النہار۔ فہذا بحسب کمال معاویة زلة یغفر اللہ لہ ولایجوز التاسی بہ فیہا فمن تاسی بہ فیہا کب علی منخریہ فی النار۔

"صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سب کے سب ایسے عادل، مجتہد اور راستی پر ہیں کہ کسی کے لیے جائز نہیں کہ وہ اس کے سوا کوئی اور عقیدہ رکھے لیکن اس کے باوجود ان سے ایسے عمل کا صدور ہو سکتا ہے جو ان کے مقام کے لائق نہ ہو کہ اس مقام کی نسبت سے اس پر عذر پیش کیا جا سکے، مثلاً معاویہؓ کا یزید کو جانشین بنانا یقیناً بیٹے کی محبت کی زیادتی نے اس کے کمال کو ان کے لیے مزین بنا دیا اور اس کے وہ عیوب ان کی نگاہوں سے اوجھل ہو گئے جو دن چڑھے سورج سے بھی زیادہ تر واضح تھے۔ امیر معاویہؓ کے کمال کی نسبت سے یہ ایک لغزش ہے جسے اللہ بخش دے گا لیکن اس معاملہ میں ان کی تقلید جائز نہیں۔ پس جو اُن کی اس میں پیروی کرے گا وہ اوندھے منہ دوزخ میں جائے گا۔

اسی کتاب کے صفحہ ۲۶ پر ابن حجر فرماتے ہیں:

انا فرقنا بینہ وبین ولدہ واعطینا کلاً ما یستحقہ لانا متعبدون بالادلة من غیر عصبیة ولاعلة۔ لو کان الامر بالتعصب

والمحاباة لما خالفنا معاوية فی ولدہ الذی قال فیہ لولا ھوای فیہ لرأیت قصدی ای لھدیت الی اوسط الامور واعدلھا فی استخلاف غیرہ۔

"ہم نے امیر معاویہؓ اور ان کے بیٹے کے درمیان فرق ملحوظ رکھا ہے اور دونوں کے متعلق وہی بات کہی ہے جس کے وہ حقدار تھے۔ کیونکہ ہم کسی تعصب و ناخوشی کے بغیر فقط دلائل کے پیرو ہیں۔ اگر ہمارا معاملہ تعصب اور جانب داری پر مبنی ہوتا تو ہم معاویہؓ کے لڑکے کے بارے میں ان سے اختلاف نہ کرتے جس کے متعلق انہوں نے فرمایا تھا اگر مجھے اس سے محبت نہ ہوتی تو میں راہِ اعتدال پا لیتا، یعنی میں یزید کے بجائے کسی دوسرے کو جانشین بنا کر زیادہ بہتر اور منصفانہ طریقہ اختیار کرتا۔"

انہی امام ابن حجرؒ کی بعض تحریروں کے بل پر مدیر "البلاغ" نے عدالتِ صحابہ کے متعلق جو اختراعی نظریہ وعقیدہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اس پر آگے چل کر بحث ہوگی، لیکن یزید کی ولی عہدی کے جواز پر اجماعِ اُمّت کا جو فتویٰ مدیر موصوف دے رہے ہیں، اُسے سامنے رکھتے ہوئے میں فقط یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ وہ ابن حجرؒ کے متعلق کیا ارشاد فرماتے ہیں جو یہ کہہ رہے ہیں کہ امیر معاویہؓ نے فاسق ومارق بیٹے کی محبت میں آکر اُمّت کو تباہی سے دوچار کیا اور جو شخص بعد میں ایسا کرے گا وہ مُنہ کے بَل آگ میں گرے گا؟ پھر اس کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ابن حجر کوئی مجرّد تاریخی بحث نہیں کر رہے ہیں بلکہ ان کی کتاب کا موضوع ہی یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کے مناقب کا اثبات اور آپ کے مثالب کا ابطال کیا جائے اور معترضین کے شبہات واعتراضات سے لوگوں کے دلوں اور ان کی زبانوں کو پاک کیا جائے۔ اس کے باوجود مولانا مودودی نے جو کچھ لکھا ہے اور جس پیرائے میں لکھا ہے، اس سے شدید تر اور واضح تر انداز میں ابن حجرؒ نے لکھا ہے۔ اس کے صرف چند نمونے میں نے نقل کیے ہیں۔ اس کے بعد بھی مولانا عثمانی صاحب، مولانا مودودی کی جانب روئے سُخن کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ امیر معاویہؓ نے یزید کو بیٹا ہونے کی وجہ سے محبّت میں آکر خلافت کے لیے نامزد کیا

تھا وہ تحکّم و ظلم کا ارتکاب کرتا ہے!

یزید کی مغفوریت؟

بعض حضرات اُس حدیث سے بھی یزید کے مناقب و محامد ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو صحیح بخاری اور دیگر کتب میں غزوۂ روم کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے اور جس میں شرکائے غزوہ کو مغفرت کی بشارت دی گئی ہے۔ بعض حضرات نے مجھ سے تقاضا کیا ہے کہ اس خوشخبری کے مفہوم پر بھی روشنی ڈالی جائے۔ میرے لیے اس موضوع پر یہاں تفصیلی بحث ممکن نہیں ہے۔ اگر اللہ نے کبھی مہلت عطا فرمائی تو پوری شرح و بسط کے ساتھ میں بعض متعلقہ مباحث پر گفتگو کروں گا۔ یہاں میں سردست شاہ ولی اللہ صاحب کی شرح تراجم بخاری کا ایک اقتباس نقل کرتا ہوں جو مختصر ہونے کے باوجود جامع اور فیصلہ کن حیثیت رکھتا ہے۔ کتاب الجهاد، باب ماقیل فی قتال الروم کے زیرِ عنوان فرماتے ہیں:

قوله مغفور لهم تمسك بعض الناس بهذا الحديث فی نجاة يزيد لانه كان من جملة هذا الجيش الثانی بل كان رأسهم ورئيسهم على ما يشهد به التواريخ والصحيح انه لا يثبت بهذا الحديث الا كونه مغفورًا له ما تقدم من ذنبه على هذه الغزوة لان الجهاد من الكفارات وشأن الكفارات ازالة آثار الذنوب السابقة عليها لا الواقعة بعدها۔ نعم لو كان مع هذا الكلام انه مغفور له الى يوم القيامة لدل على نجاته وليس فليس۔ بل امره مفوض الى الله تعالیٰ فيما ارتكبه من القبائح بعد هذه الغزوة من قتل الحسين عليه السلام وتخريب المدينة والاصرار على شرب الخمر۔ ان شاء عفا عنه وان شاء عذبه كما هو مطرد فی حق سائر العصاة على ان الاحاديث الواردة فی شان من استخف بالعترة الطاهرة والملحد فی الحرم والمبدل للسنة تبقی مخصصات لهذا العموم لو فرض شموله لجميع الذنوب۔ (شرح تراجم ابواب صحیح البخاری، دائرۃ المعارف النظامیہ ۱۳۲۳ھ)

"مغفور لہم" کے ارشادِ نبوی کو دلیل بنا کر بعض لوگوں نے یزید کی نجات پر استدلال

کیا ہے کیونکہ وہ بھی اس دوسرے لشکر میں شامل بلکہ ان کا سالار تھا جیسا کہ تاریخ گواہی دیتی ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس حدیث سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ اس غزوے سے پہلے کے گناہ جو یزید نے کیے تھے، وہ بخشے گئے۔ کیونکہ جہاد کفارات میں سے ہے اور کفارات کا معاملہ یہ ہے کہ ان سے پہلے کے گناہ زائل ہوتے ہیں، نہ کہ بعد کے۔ ہاں، اگر آنحضورؐ کے کلام کے ساتھ یہ الفاظ بھی ہوتے کہ اس کی مغفرت قیامت کے دن تک ہے، تب وہ اس کی نجات پر دلالت کرتے اور اگر یہ الفاظ نہیں ہیں تو نجات پر دلالت بھی نہیں ہے بلکہ اس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ اس غزوے کے بعد جن قبائح کا ارتکاب اس نے کیا، یعنی حسینؓ رضی اللہ عنہ کو قتل کیا، مدینہ منورہ کو تباہ کیا اور شراب نوشی پر اصرار کیا ان پر اگر اللہ چاہے تو معاف کر دے اور چاہے تو عذاب دے جیسا کہ تمام عاصیوں کے بارے میں طے شدہ ہے۔ اور اگر اس کی شمولیت تمام گناہوں میں مان لی جائے تو تمام گنہگاروں کے متعلق جو عمومی اصول طے ہے (کہ ان کی معافی اور سزا دونوں کا امکان ہے) یزید کے معاملے میں وہ عموم بھی باقی نہ رہے گا بلکہ اس میں وہ احادیث تحدید و تخصیص پیدا کر دیں گی جن میں اہل بیت کا استخفاف کرنے والوں، حرم میں الحاد کرنے والوں اور سنت میں ردو بدل کرنے والوں کو وعید ہے۔"

مزید ایک بات جس کی طرف اشارہ کر دینا مناسب ہے، وہ یہ ہے کہ جو لوگ تاریخی روایات کا شدت سے انکار کرتے ہیں وہ بھی اس غزوے والی حدیث کو یزید پر منطبق کرتے ہوئے تاریخ کا سہارا لینے پر مجبور ہیں کیونکہ حدیث میں تو یزید کا ذکر خیر نہیں ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا نام لے کر بشارت نہیں فرمائی، مزید تفصیلات تاریخ ہی بتاتی ہے اور جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے اس میں کچھ اختلاف بھی منقول ہے کہ یزید لشکر میں تھا یا نہیں، تھا تو پہلے لشکر میں تھا یا دوسرے میں، اور کس حیثیت سے گیا تھا یا بھیجا گیا تھا؟ خیر، یہ بحث تو اپنی جگہ پر ہے، مجھے جو کچھ کہنا تھا وہ یہ کہ جو حامیانِ یزید تاریخ کو دریا بُرد کرنا چاہتے ہیں، انہیں خسارے کا یہ پہلو بھی مدِ نظر رکھنا چاہیے کہ کتبِ تاریخ کو کالے پانی میں غرق کر دینے کے بعد مجرّد قرآن و حدیث سے یزید کے فضائل و مناقب کا استخراج بڑا دشوار ہو جائے گا! کتاب و سنّت ذکرِ یزید

سے پاک ہے۔

مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کے ارشادات

اب میں آخر میں چاہتا ہوں کہ مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کی کتاب "شہید کربلا" کے چند اقتباس بھی نقل کر دوں۔ مولانا موصوف کے فاضل فرزند کی نظر سے یہ کتاب ضرور گزر چکی ہو گی مگر دوسرے قارئین نے ممکن ہے کہ اس کا مطالعہ نہ کیا ہو۔ جناب مفتی صاحب کی عبارات مع عنوانات درج ذیل ہیں:

"خلافت اسلامیہ پر ایک حادثہ عظیمہ"[1]

"خلافت کا سلسلہ جب امیر معاویہؓ پر پہنچتا ہے تو خلافت راشدہ کا رنگ نہیں رہتا، ملوکیت کی صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ معاویہؓ کو مشورہ دیا جاتا ہے کہ زمانہ سخت فتنہ کا ہے، آپ اپنے بعد کے لیے کوئی ایسا انتظام کریں کہ مسلمانوں میں پھر تلوار نہ نکلے اور خلافت اسلامیہ پارہ پارہ ہونے سے بچ جائے۔ باقتضار حالات یہاں تک کوئی نامعقول یا غیر شرعی بات بھی نہ تھی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی آپ کے بیٹے یزید کا نام مابعد کی خلافت کے لیے پیش کیا جاتا ہے۔ کوفہ سے چالیس خوشامد پسند آتے ہیں یا بھیجے جاتے ہیں کہ معاویہؓ سے اس کی درخواست کریں کہ آپ کے بعد آپ کے بیٹے یزید سے زیادہ کوئی قابل اور ملکی سیاست کا ماہر نظر نہیں آتا، اس کے لیے بیعت خلافت لی جائے۔ حضرت معاویہؓ کو شروع میں کچھ تامل بھی ہوتا ہے، اپنے مخصوصین سے مشورہ کرتے ہیں۔ ان میں اختلاف ہوتا ہے، کوئی موافقت میں رائے دیتا ہے، کوئی مخالفت میں۔ یزید کا فسق و فجور بھی اس وقت تک نہیں کھلا تھا۔ بالآخر بیعت یزید کا قصد کر لیا جاتا ہے اور اسلام پر یہ پہلا حادثہ عظیم ہے کہ خلافت نبوت ملوکیت میں منتقل ہو جاتی ہے۔"

---

[1] جملہ عنوانات مفتی صاحب ہی کے تجویز فرمودہ ہیں۔

"اسلام پر بیعت یزید کا حادثہ"

"شام و عراق میں معلوم نہیں کس کس طرح خوشامد پسند لوگوں نے یزید کے لیے بیعت کا چرچا کیا اور یہ شہرت دی گئی کہ شام و عراق، کوفہ و بصرہ یزید کی بیعت پر متفق ہو گئے۔ اب حجاز کی طرف رُخ کیا گیا۔ حضرت معاویہؓ کی طرف سے امیر مکہ و مدینہ کو اس کام کے لیے مامور کیا گیا۔ مدینہ کا عامل مروان تھا۔ اس نے خطبہ دیا اور لوگوں سے کہا کہ امیر المومنین معاویہؓ، ابوبکرؓ و عمرؓ کی سُنّت کے مطابق یہ چاہتے ہیں کہ اپنے بعد کے لیے یزید کی خلافت پر بیعت لی جائے۔ عبدالرحمٰنؓ ابن ابی بکر کھڑے ہوئے اور کہا کہ یہ غلط ہے، یہ ابوبکرؓ و عمرؓ کی سنت نہیں، بلکہ کسریٰ و قیصر کی سنت ہے۔ ابوبکرؓ و عمرؓ نے خلافت اپنی اولاد میں منتقل نہیں کی اور نہ اپنے کنبہ و رشتہ میں۔ حجاز کے عام مسلمانوں کی نظریں اہلِ بیتِ اطہار پر لگی ہوئی تھیں، خصوصاً حضرت حسینؓ بن علیؓ پر، جن کو وہ بجا طور پر حضرت معاویہؓ کے بعد مستحق خلافت سمجھتے تھے۔ وہ اس میں حضرت حسینؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ، عبداللہ بن زبیرؓ اور عبداللہؓ بن عباس کی رائے کے منتظر تھے کہ وہ کیا کرتے ہیں۔ ان حضرات کے سامنے اوّل تو کتاب و سُنّت کا یہ اصول تھا کہ خلافتِ اسلامیہ خلافتِ نبوت ہے، اس میں وراثت کا کچھ کام نہیں کہ باپ کے بعد بیٹا خلیفہ ہو، بلکہ ضروری ہے کہ آزادانہ انتخاب سے خلیفہ کا تقرر کیا جائے۔ دوسرے یزید کے ذاتی حالات بھی اس کی اجازت نہ دیتے تھے کہ اس کو تمام ممالکِ اسلامیہ کا خلیفہ مان لیا جائے۔ ان حضرات نے اس سازش کی مخالفت کی اور ان میں سے اکثر آخر دم تک مخالفت پر جمے رہے۔ اس حق گوئی اور حمایتِ حق کے نتیجہ میں مکہ و مدینہ میں دار و رسن اور کوفہ و کربلا میں قتلِ عام کے واقعات پیش آئے"۔

"حضرت معاویہؓ مکہ میں"

"حضرت معاویہؓ حج کے لیے مکہ مکرمہ تشریف لائے۔ یہاں اوّل

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو بلایا اور فرمایا: "اے ابنِ عمر! تم مجھ سے کہا کرتے تھے کہ مجھے ایک رات ایسی گزارنا پسند نہیں جس میں میرا کوئی امیر نہ ہو۔ میں نے اس امر کے پیشِ نظر اپنے بعد کے لیے یزید کی خلافت پر بیعت لے لی ہے کہ میرے بعد مسلمانوں میں افراتفری نہ پھیلے۔ سب مسلمان اس پر متفق ہو گئے، تعجب ہے کہ آپ اختلاف کرتے ہیں۔ میں آپ کو متنبہ کرتا ہوں کہ مسلمانوں کے جمع شدہ نظم کو مختل نہ کریں اور فساد نہ پھیلائیں۔"

حضرت ابن عمرؓ نے حمد و ثنا کے بعد فرمایا:

"آپ سے پہلے بھی خلفاء تھے اور ان کے بھی اولاد تھی۔ آپ کا بیٹا کچھ ان کے بیٹوں سے بہتر نہیں ہے۔ مگر انہوں نے اپنے بیٹوں کے لیے وہ رائے قائم نہیں کی جو آپ اپنے بیٹے کے لیے کر رہے ہیں، بلکہ انہوں نے مسلمانوں کے اجتماعی مفاد کو سامنے رکھا۔ آپ مجھے تفریقِ ملت سے ڈراتے ہیں، سو آپ یاد رکھیں کہ میں تفرقہ بین المسلمین کا سبب ہرگز نہ بنوں گا۔ میں مسلمانوں کا ایک فرد ہوں۔ اگر سب مسلمان کسی راہ پر پڑ گئے تو میں بھی ان میں شامل رہوں گا۔"

"اس کے بعد عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ سے اس معاملے میں گفتگو فرمائی۔ انہوں نے شدت سے انکار کیا کہ میں اس کو کبھی قبول نہیں کروں گا۔ پھر عبداللہ بن زبیرؓ کو بلا کر خطاب کیا، انہوں نے بھی ایسا ہی جواب دیا۔"

"اجتماعی طور پر معاویہؓ کو صحیح مشورہ"

"اس کے بعد حضرت حسینؓ بن علیؓ اور عبداللہ بن زبیرؓ وغیرہ جا کر معاویہؓ سے ملے اور ان سے کہا کہ آپ کے لیے یہ کسی طرح مناسب نہیں ہے کہ آپ اپنے بیٹے یزید کے لیے بیعت پر اصرار کریں۔ ہم آپ کے سامنے تین صورتیں رکھتے ہیں جو آپ کے پیشروؤں کی سنت ہے:

۱۔ آپ وہ کام کریں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا کہ اپنے

بعد کسی کو متعین نہیں فرمایا، بلکہ مسلمانوں کی رائے عام پر چھوڑ دیا۔

۲- یا وہ کام کریں جو ابوبکرؓ نے کیا کہ ایک ایسے شخص کا نام پیش کیا جو نہ ان کے خاندان کا ہے، نہ ان کا کوئی قریبی رشتہ دار ہے اور اس کی اہلیت پر بھی سب مسلمان متفق ہیں۔

۳- یا وہ صورت اختیار کریں جو حضرت عمرؓ نے کی کہ اپنے بعد کا معاملہ چھ آدمیوں پر دائر کر دیا۔

اس کے سوا ہم کوئی چوتھی صورت نہیں سمجھتے، نہ قبول کرنے کے لیے تیار ہیں مگر معاویہؓ کو اس پر اصرار رہا کہ اب تو یزید کے ہاتھ پر بیعت مکمل ہو چکی ہے۔ اس کی مخالفت آپ لوگوں کو جائز نہیں ہے۔"

"شہید کربلا" دارالاشاعت، مولوی مسافر خانہ، کراچی ص۱۱ تا ۱۶

اب مولانا مودودی کی عبارتوں پر جس طرح کی حاشیہ آرائی اور ان سے جس طرح کے نتائج کا اخراج مدیر البلاغ نے کیا ہے، اگر دوسرا شخص بھی وہی طریقہ اختیار کرے تو کہہ سکتا ہے کہ یزید کی بیعت ولایت عہد کے معاملہ کو "سازش" اور امیر معاویہؓ کو خوشامد پسند قرار دینا نیت پر حملہ ہے جس کا حق کسی شخص کو نہیں دیا جا سکتا اور حضرت معاویہؓ کے متعلق یہ کہنا کہ وہ اپنے صاحبزادے اور اس کی ولی عہدی کے حق میں پروپیگنڈا کرتے تھے اور صحابہ کرام کو ڈراتے دھمکاتے تھے، ان پر بدعنوانیوں کا الزام ہے۔ مگر میں سمجھتا ہوں کہ مولانا موصوف کی تحریر کو یہ معانی پہنانا اور ان سے یہ نتائج برآمد کرنا بالکل غلط ہے اور جو کچھ انہوں نے فی الاصل فرمایا ہے، وہ بالکل درست اور تاریخی تواتر سے ثابت ہے۔ البتہ میں مولانا محمد تقی صاحب سے ایک سوال ضرور کروں گا اور وہ یہ کہ جب مولانا مفتی محمد شفیع صاحب بھی حضرت حسینؓ، حضرت عبداللہؓ ابن عمر، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہم کی یہ رائے بلا تنقید نقل کر رہے ہیں کہ "کتاب و سنت کا اصول یہ ہے کہ خلافت اسلامیہ، خلافت نبوت ہے اور اس میں وراثت کا کچھ کام نہیں کہ باپ کے بعد بیٹا خلیفہ ہو" اور مفتی صاحب کے بقول یزید کو ولی عہد بنانا ایک "سازش،

خلافت اسلامیہ پر ایک سانحۂ عظیمہ اور اسلام پر ایک حادثہ" تھی تو پھر اس کے جواز پر "اجماعِ امّت"، کیسے ہوگیا جسے ثابت کرنے کی سعی "البلاغ" میں کی گئی ہے ؟ مَیں حیران ہوں کہ بیٹے اور یزید جیسے بیٹے کی ولی عہدی کے جواز پر اجماع کے بعد پھر آخر شیعہ حضرات کے نظریہ پر کیا اعتراض باقی رہ جاتا ہے۔ وہ بھی تو یہی کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے اپنے عم زاد اور داماد کو اپنا جانشین نامزد کر دیا اور پھر آگے اسی طرح باپ کے بعد بیٹے تک امامت منتقل ہوتی رہی۔

صاحبِ اوجز المسالک کا بیان

شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا مرحوم نے اوجز المسالک، شرح موطا امام مالک میں حرّہ کے مظالم کی جو ہولناک تفصیل کتاب المیراث، واقعہ حرّہ کی شرح میں بیان فرمائی ہے، اس کا پورا متن اور ترجمہ دینا موجب طوالت ہے، اس لیے میں یہاں اس کا مترجم خلاصہ پیش کرتا ہوں۔ فرماتے ہیں:

"یزید کا لشکر جو مدینے پر حملہ آور ہوا تھا، اس میں ستائیس ہزار سوار اور پندرہ ہزار پیادہ تھے۔ تین دن تک قتل و غارت کا بازار گرم رہا۔ دو ہزار خواتین کی آبروریزی ہوئی۔ قریش و انصار کے سات سو نمایاں افراد شہید ہوئے اور موالی، عورتوں بچوں کے مقتولین کی تعداد دس ہزار تھی پھر ابن عقبہ نے لوگوں کو اس طرح بیعت پر مجبور کیا کہ وہ اس کے غلام ہیں، وہ چاہے تو ان کی جان بخش دے، چاہے تو قتل کر دے۔ حضرت سعید بن مسیّب کا بخاری میں بیان ہے کہ اصحاب حدیبیہ میں سے کوئی نہ بچا۔ اہل مدینہ اول بعض لیے امارتِ یزید سے نفرت رکھتے تھے۔ انہیں اس کے فسق و فجور، شراب نوشی، ارتکابِ کبائر اور ہتکِ حرمات کی معلومات ملیں تو انھوں نے امارت ماننے سے انکار کر دیا۔ عبداللہ بن حنظلہ الغسیل فرماتے تھے کہ خدا کی قسم ہم یزید کے خلاف اس وقت اُٹھے جب ہم ڈرنے لگے کہ ہم پر پتھروں کی بارش نہ ہو۔ یہ شخص امہات اولاد سے نکاح کرتا تھا، شراب پیتا تھا اور نماز کو ترک کر دیتا تھا۔ ابن قتیبہ کا بیان ہے کہ حادثۂ حرّہ کے بعد کوئی بدری صحابی زندہ نہ رہا۔ ابن عقبہ نے یزید کو لکھا کہ ہم نے دشمنوں کو تہ تیغ کر دیا ہے۔ جو سامنے آیا اسے قتل کیا، جو بھاگا اس کو جا لیا اور جو زخمی ہوا اس کا کام بھی تمام کیا۔"

(اوجز المسالک، جلد ۵، صفحہ ۲۳۵، طبع ۱۳۷۶ھ، مکتبہ یحیویہ سہارنپور)

(۲)

اختلاف پر اصرار

یزید کی ولی عہدی کے مسئلے پر جناب محمد تقی صاحب عثمانی نے جو بحث کی تھی، میں نے اپنی تنقید میں اس کی کمزوریاں واضح کردی تھیں۔ مگر وہ میری تردید میں دوبارہ لکھتے ہیں کہ "مولانا مودودی صاحب سے ہمارا اختلاف یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ صرف رائے کی دیانتدارانہ غلطی نہیں تھی بلکہ اس کا محرک حضرت معاویہؓ اور حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کا ذاتی مفاد تھا۔" افسوس کہ عثمانی صاحب ابھی تک لفظی نزاع اور مغالطے کے چکر سے نہ نکل سکے۔ میں پوچھتا ہوں کہ مولانا مودودی نے یہ بات کہاں لکھی ہے کہ یہ غلطی دیانت دارانہ نہیں تھی۔ یہ دیانت دارانہ اور غیر دیانت دارانہ کی بحث آپ خواہ مخواہ پیدا کررہے ہیں۔ کیا عالم واقعات میں ایسا ہونا غیر ممکن ہے کہ ایک انسان پر محبتِ پدری ایسی غالب و بالادست ہو جائے کہ وہ نہایت دیانت داری سے اپنے بیٹے کو اُمت کا اہل ترین فرد شمار کرے حالانکہ فی الواقع وہ نا اہل ترین ہو؟ اسی طرح محبت کے علاوہ بعض اوقات انسان کا مفاد اس کی رائے اور قوت فیصلہ کو اس طرح متاثر کردیتا ہے کہ وہ ایک صریح غلط اقدام کر بیٹھتا ہے حالانکہ اپنے خیال اور نیت کے مطابق وہ ایک اچھا اور مفید کام کررہا ہوتا ہے۔ مولانا مودودی کا مدعا بس یہی ہے جس کی مزید وضاحت انھوں نے اسی مقام پر ان الفاظ میں کردی ہے کہ "یزید بجائے خود اس مرتبے کا آدمی نہ تھا کہ حضرت معاویہؓ کا بیٹا ہونے کی حیثیت سے قطع نظر کرتے ہوئے کوئی شخص یہ رائے قائم کرتا کہ حضرت معاویہؓ کے بعد امت کی سربراہی کے لیے وہ موزوں ترین آدمی ہے۔" سمجھ میں نہیں آتا کہ سیدھی بات کو سمجھنے اور سیدھی طرح قبول کرلینے میں کیا دشواری مانع ہے؟ یزید کے عیوب اور فسق و فجور جو بقول ابن حجر مکی کالشمس فی النہار واضح تھے، وہ اگر اس کے والد ماجد پر نہ کھل سکے تو اس کی وجہ سوائے اس کے اور کیا ہوسکتی ہے کہ بیٹے کی محبت اور اس کے مفاد کی فکر میں غلو حجاب بن کر درمیان میں حائل ہوگیا تھا۔ عثمانی صاحب نے یزید کی صالحیت و نجابت کی جو بلند بانگ شہادت دی ہے اس کی صحت و صداقت کا اندازہ کرنے

کے لیے میں چند علماء کے اقوال مزید نقل کیے دیتا ہوں۔

مولانا عبدالحیؒ کا موقف

مولانا عبدالحی فرنگی محلی، لکھنوی سے ایک سوال یزید کے متعلق پوچھا گیا تھا کہ اس کے حق میں کیا عقیدہ رکھنا چاہیے۔ جواب میں وہ فرماتے ہیں:

"بعض لوگوں نے افراط سے کام لیا اور کہا کہ جب یزید باتفاقِ تمام مسلمانان امیر بن گیا تو اس کی اطاعت امام حسینؓ پر واجب تھی۔ لیکن وہ یہ نہیں جانتے کہ مسلمانوں کا اتفاق اس کی امارت پر کب ہوا۔ صحابہؓ اور اولادِ صحابہ کی ایک جماعت اس کی اطاعت سے خارج تھی اور جنہوں نے اس کی اطاعت قبول کی تھی جب ان کو یزید کی شراب خوری، ترکِ صلوٰۃ، زنا اور محارم کے ساتھ حرام کاری کی حالت معلوم ہوئی تو مدینہ منورہ واپس آ کر انہوں نے بیعت کو فسخ کر دیا۔ بعض کہتے ہیں کہ یزید نے امام حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم نہیں دیا تھا، نہ اس امر پر وہ راضی تھا اور نہ قتلِ امام حسینؓ و اہل بیتؓ کے بعد وہ خوش ہوا، حالانکہ یہ قول بھی باطل ہے۔ علامہ تفتازانی شرح عقائد نسفیہ میں لکھتے ہیں: (ترجمہ) حق بات یہ ہے کہ یزید امام حسینؓ کی شہادت پر راضی تھا اور اس امر پر اس کا مسرور ہونا اور اہل بیت کی توہین کرنا معناً متواتر ہے اگرچہ اس کی تفصیلات درجۂ آحاد میں ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ قتلِ امام حسینؓ گناہ کبیرہ ہے نہ کہ کفر، اور لعنت کفار کے لیے مخصوص ہے۔ ان لوگوں کی فطانت و ذہانت کے کیا کہنے! ان لوگوں کو معلوم نہیں کہ کفر تو ایک طرف، فقط ایذائے رسول الثقلین کے کیا نتائج ہوں گے؟

بعض نے کہا ہے کہ یزید کے خاتمے کا حال معلوم نہیں۔ شاید کہ کفر و معصیت کے ارتکاب کے بعد اس نے توبہ کر لی ہو اور اس پر اس کا خاتمہ ہوا ہو۔ امام غزالی کا میلان احیاء العلوم میں اسی طرف ہے۔ مگر مخفی نہ رہے کہ یہ توبہ اور معاصی سے رجوع ایک احتمال ہے، ورنہ اس بدبخت نے اس امت میں جو کچھ کیا کسی نے نہ کیا۔ امام حسینؓ و اہلِ بیت کی اہانت اور قتل کے بعد اس نے اپنے لشکر کو مدینہ مطہرہ کی تخریب اور اہلِ مدینہ کے قتل کے لیے بھیجا۔ واقعہ حرہ میں تین روز تک

مسجد نبوی بے اذان و نماز رہی۔ اس کے بعد مکہ معظمہ کی طرف لشکر روانہ ہوا جس کے نتیجے میں آخر کار حضرت عبداللہؓ بن زبیر عین حرم مکہ میں شہید ہو گئے۔ یزید انہی مشاغل میں منہمک تھا کہ مر گیا اور جہان کو اپنے وجود سے پاک کر گیا۔"

فتاویٰ مولانا عبدالحی، جلد سوم صفحہ ۸، مطبع شوکت اسلام لکھنؤ ۱۳۰۹ھ

فتاویٰ مولانا عبدالحی مبوّب، صفحہ ۹، قرآن محل مقابل مولوی مسافر خانہ، کراچی

شیخ عبدالحق کا ارشاد

شیخ عبدالحقؒ محدث دہلوی اپنی تصنیف "تکمیل الایمان" میں جو کچھ فرماتے ہیں اس کا ترجمہ درج ذیل ہے:

"بعض علمائے سنت یزید کے معاملے میں توقف سے کام لیتے ہیں۔ مگر بعض غلو و افراط کی وجہ سے اس کی شان و منزلت کرنے بیٹھ جاتے ہیں اور کہتے ہیں چونکہ وہ مسلمانوں کی اکثریت پر امیر مقرر ہوا تھا، امام حسین رضی اللہ عنہ پر ضروری تھا کہ ان کی اطاعت کرتے۔ نعوذ باللہ من ھٰذا القول ومن ھٰذا الاعتقاد۔ یزید امام حسینؓ کے ہوتے ہوئے امیر ہو کیسے سکتا ہے اور مسلمانوں کا اجماع اس پر کس طرح واجب آتا ہے، جب کہ اس وقت صحابہ کرام اور صحابہ کرام کی اولاد جو بھی موجود تھی، اس کی اطاعت سے بیزاری کا اعلان کر چکے تھے۔ مدینہ منورہ سے چند لوگ اس کے پاس شام میں جبر و اکراہ سے پہنچائے گئے تھے۔ مگر یزید کے ناپسندیدہ اعمال کو دیکھ کر واپس مدینے چلے آئے اور عارضی بیعت کو فسخ کر دیا۔ ان لوگوں نے برملا کہا کہ وہ خدا کا دشمن ہے۔ شراب نوش ہے۔ تارکِ صلوٰۃ ہے، زانی ہے۔ فاسق ہے۔ محارم سے صحبت کرنے سے بھی باز نہیں آتا .... ہماری رائے میں یزید مبغوض ترین انسان تھا۔ اس بدبخت نے جو کارہائے بدسرانجام دیئے ہیں، امتِ رسولؐ میں سے کسی سے نہ ہو سکے .... اللہ تعالیٰ ہمارے اور دوسرے اہل ایمان کے دلوں کو یزید کی محبت والفت، اس کے مددگاروں

اور معاونین کی موانست، اور ان تمام لوگوں کی دوستی ـــــ جو اہل بیت نبوی کے بدخواہ رہے ہیں، ان کے حقوق کو پائمال کرتے آئے ہیں اور ان کی محبت و صدق عقیدت سے محروم رہے ہیں، ان کی الفت سے محفوظ و مامون رکھے۔

(تکمیل الایمان، مع حواشی مولانا احمد رضا خان صاحب بریلوی، ترجمہ پیرزادہ اقبال احمد فاروقی صاحب صفحہ ۸، المکتبہ نوریہ، گنج بخش روڈ لاہور، ۱۹ ء)

قاضی زین العابدین سجاد اپنی "تاریخ ملت" میں لکھتے ہیں:

"آپ نے اپنی جانشینی کے لیے جس شخصیت کو انتخاب کیا، وہ واقعی اس کے لیے موزوں نہ تھی اور یہ واقعہ ہے کہ خود امیر معاویہؓ بھی اسے موزوں نہ سمجھتے تھے۔ امیر تو علیحدہ رہے خود یزید بھی اپنے حالات کو دیکھتے ہوئے اسے ناممکن سمجھتا تھا۔ چنانچہ سب سے پہلے یہ تجویز یزید کے سامنے پیش کی گئی تو اس نے تعجب سے پوچھا، کیا یہ ممکن العمل ہے؟"

(تاریخ ملت، حصہ سوم صفحہ ۵، ندوۃ المصنفین، دہلی، طبع سوم ۱۹۵۰ء)

اب ایک طرف ان اکابر علماء اور دیگر ائمہ سلف کے اقوال ہیں جو یزید کی یہ تصویر کھینچ رہے ہیں اور دوسری طرف ہمارے مولانا عثمانی صاحب ہیں جن کے نزدیک یزید کا فسق و فجور صحیح و ثابت نہیں اور امیر معاویہؓ نے اسے نیک نیتی کے ساتھ ولی عہدی کے لیے منتخب کر لیا تھا، اس لیے یہ انتخاب جائز تھا۔ پھر وہ مجھ سے یہ بھی پوچھتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ نے یہ فیصلہ نیک نیتی سے کیا تھا تو پھر مولانا مودودی کا یہ جملہ اس "نیک نیتی" میں کس طرح فٹ بیٹھتا ہے کہ یزید کی ولی عہدی کے لیے تحریک کسی صحیح جذبے کی بنیاد پر نہیں ہوئی تھی۔ میں جواباً عثمانی صاحب سے پوچھتا ہوں کہ ایک غلط کام اگر محض "نیک نیتی" کے ساتھ بالکل صحیح بنیاد پر اور ہر اعتراض سے بالاتر ہو جاتا ہے، اور مولانا مودودی کا جملہ کسی طرح آپ کے ذہنی فریم میں فٹ نہیں بیٹھتا، تو پھر مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کا یہ ارشاد کس طرح فٹ بیٹھتا ہے کہ "کوفہ سے چالیس خوشامد پسند بھیجے جاتے ہیں کہ معاویہؓ سے درخواست کریں کہ آپ کے بعد آپ کے بیٹے یزید سے زیادہ کوئی قابل اور ملکی سیاست کا ماہر نظر نہیں آتا۔ بالآخر بیعت یزید کا قصد کر لیا جاتا ہے اور اسلام پر یہ پہلا حادثۂ عظیم

ہے کہ خلافتِ نبوت ملوکیت میں منتقل ہو جاتی ہے۔"

عثمانی صاحب اور ان کے بزرگوں کے ارشادات

عثمانی صاحب اپنی جوابی بحث میں اپنے والد ماجد کے اس ارشاد اور دوسرے بہت سے اقوال کو صاف نگل گئے ہیں مگر میں ان کی راہ فرار کو اپنی حد تک مسدود کرنے کے لیے کچھ مزید مواد سامنے رکھتا ہوں۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی جن کی ایک کتاب کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے، ان کی ایک دوسری تصنیف "ماثبت بالسنّۃ" ہے جس کے عربی متن مع ترجمہ کی طباعت واشاعت کا شرف ۱۳۸۶ھ میں عثمانی صاحب کے برادر گرامی مولانا محمد رضی صاحب کو حاصل ہوا ہے۔ اس مترجم کتاب کا نام "مومن کے ماہ وسال" ہے۔ اس پر مقدمہ مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے رقم فرمایا ہے جس میں فرماتے ہیں:

"اس اہم کتاب کے مصنف حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کا نام نامی ہی اس کے مستند و معتبر ہونے کی ضمانت ہے۔ اس میں روایات و حدیث کو جمع بھی کیا گیا ہے اور ان کے مستند یا غیر مستند ہونے کی تحقیق بھی کی گئی ہے۔ الحمد للہ برخوردار عزیز مولوی محمد رضی سلمہ نے لے اپنے مکتبہ دارالاشاعت سے شائع کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ قبول فرمائیں اور دین و دنیا میں سب کے لیے نافع بنائیں۔"

جناب محمد تقی عثمانی صاحب، البلاغ محرم ۱۳۹۱ھ میں اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ہماری نظر میں یہ کتاب ہر مسلمان کے مطالعہ میں آنی چاہیے اور کوئی گھرانہ اس سے خالی نہ ہونا چاہیے۔ یہ کتاب بیک وقت اہلِ علم کے کام کی بھی ہے اور عام مسلمانوں کے لیے مفید بھی۔"

اب اس کتاب کے چند اقتباسات ملاحظہ ہوں:

"اسی سال یعنی ۴۴ھ میں امیر معاویہؓ نے زیاد بن ابیہ کو اپنا نائب بنایا اور یہی وہ پہلا عمل ہے جس کے ذریعے سے احکاماتِ رسالتمآب کی خلاف ورزی کی گئی۔" (صفحہ ۳۰)

"پھر امیر معاویہؓ نے عبدالرحمٰن بن ابی بکر کو بلوا کر پہلے کی طرح ان سے بھی (بیعت یزید کے لیے) کہا۔ دورانِ تکلم میں حضرت عبدالرحمٰن نے کہا کہ آپ کو گمان ہو گیا ہے کہ آپ کے بیٹے یزید کی ولی عہدی کے متعلق ہم لوگوں نے آپ کو اپنا وکیل و مختار بنا دیا ہے۔ بخدا آپ کا یہ گمان بالکل باطل ہے۔ ہمارا مقصد یہ ہے کہ تمام مسلمان مجلس شوریٰ میں کسی بات پر متفق ہو جائیں، ورنہ میں بتائے دیتا ہوں کہ تفرقہ اندازی کا بار آپ کے کندھوں پر ہوگا" (ص۲۱۳) "حضرت حسن بصریؒ کا بیان ہے کہ لوگوں میں فتنہ و فساد کی آگ سلگانے والے صرف دو آدمی ہیں جن میں سے ایک عمرو بن عاص ہیں جنہوں نے امیر معاویہ کو نیزوں پر قرآن کریم اٹھانے کا مشورہ دیا اور قرآن کریم نیزوں پر اُٹھائے گئے اور ابن عزار کا قول ہے کہ خارجیوں کو انہوں نے ثالث بنایا تھا اور یہ وہ ثالث تھے جن کا چرچہ قیامت تک رہے گا۔

فسادیوں میں سے دوسرے شخص مغیرہ بن شعبہ ہیں جو کوفہ میں امیر معاویہؓ کے گورنر تھے، جن کے نام امیر معاویہؓ کا یہ فرمان پہنچا تھا کہ اس حکمنامہ کی وصولیابی اور خواندگی کے بعد تم خود کو معزول سمجھو اور کوفہ سے فوراً ہمارے دربار میں حاضری دو۔ لیکن مغیرہ نے تعمیلِ حکم میں تعویق کی۔ دربار میں پہنچنے پر امیر معاویہؓ نے تعویق کا سبب پوچھا تو جواب دیا کہ ایک معاملہ پیش تھا جسے سلجھاتے اور مفید مطلب بنانے کی وجہ سے دیر ہو گئی۔ امیر معاویہؓ نے پوچھا کیا معاملہ تھا؟ مغیرہ نے جواب دیا: آپ کے بعد یزید کی بیعت کے لیے زمین ہموار کر رہا تھا۔ دریافت کیا: آیا تم نے یہ پورا کر لیا؟ جواب دیا جی، ہاں۔ یہ سُن کر امیر معاویہ نے کہا: اچھا اپنی گورنری پر واپس جاؤ اور حسبِ سابق اپنے فرائض انجام دو۔ یہاں سے لوٹ کر مغیرہ جب اپنے اصحاب کے پاس پہنچا تو انہوں نے پوچھا، بتاؤ کیسی رہی؟ مغیرہ نے کہا: "میں نے معاویہ کے پاؤں اس ناواقفیت کے رکاب میں رکھ دیے[1] جس میں قیامت تک وہ گرفتار رہیں گے" (ص۲۲-۲۳)

---

[1] یہ وضعت رجل معاویۃ فی غرز غی کا ترجمہ ہے۔ اس فقرے میں ایک محاورہ استعمال ہوا ہے جس کا ترجمہ مولانا اقبال الدین احمد صاحب نے یوں کیا ہے کہ میں معاویہؓ کا پاؤں دلدل میں پھنسا آیا ہوں۔ ملاحظہ ہو تاریخ الخلفاء امام سیوطی مترجم نفیس اکیڈمی کراچی ص۲۳۳

"حقیقت حال یہ ہے کہ بدبخت و سرکش یزید ۲۵ یا ۲۶ھ میں پیدا ہوا جب اس کے والد نے لوگوں کی ناپسندیدگی کے باوجود ولی عہد خلافت مقرر کیا...... علامہ ذہبی کا بیان ہے کہ یزید نے باشندگان مدینہ کے ساتھ جو سختیاں کیں، وہ کیں۔ لیکن اس کے ساتھ وہ شراب خور اور ممنوعہ اعمال کا مرتکب تھا۔ اسی سبب سے لوگ اس سے ناراض تھے اور اس پر سب نے متفقہ طور پر چڑھائی کا ارادہ کیا۔ اللہ یزید کو غارت کرے۔ اس نے فوج حرہ مکہ معظمہ میں حضرت ابن زبیر سے جنگ کے لیے روانہ کی۔ اس پر مقررہ سردار فوج مرگیا تو یزید نے دوسرا سردار فوج مقرر کیا جس نے مکہ میں گھس کر حضرت ابن زبیر کا محاصرہ کیا۔ ان کے قتل کے لیے منجنیق اور کرین کے ذریعے خوب سنگباری کی اور اس طرح ماہ صفر ۶۴ھ میں آگ کے شعلوں سے خانۂ کعبہ کا غلاف خاکستر کیا اور خانۂ کعبہ کی چھت جلا ڈالی" (ص۳۰)۔

اب میں دیانت و انصاف کا واسطہ دے کر سوال کرتا ہوں کہ شیخ عبدالحق محدث جو دیار پاک و ہند میں قدیم ترین محدثین و محققین کے گروہ میں سے ہیں وہ اگر یہ سب باتیں برملا لکھ سکتے ہیں اور عثمانی صاحب اور ان کا فاضل و معزز خانوادہ انہیں چھاپ کر پھیلا سکتا ہے، اس پر تقریظ و توثیق کا اضافہ فرما سکتا ہے اور ہر عالم و عامی کو یہ مشورہ دے سکتا ہے کہ کوئی مسلمان گھر اس کتاب سے خالی نہ رہنا چاہیے جس میں یہ لکھا ہے کہ فلاں و فلاں صحابی فتنے کی آگ بھڑکانے والے تھے، تو پھر مولانا مودودی نے اگر کچھ زیادہ یا یزید یا امیر معاویہؓ، حضرت مغیرہؓ اور حضرت عمروؓ بن العاص کے متعلق نرم تر لہجے میں کہہ دیا ہے، اس پر یہ لوگ کیوں ہم سے دست و گریباں اور رکف در دہاں ہیں اور نت نئے گھناؤنے اور اشتعال انگیز الزامات گھڑ کر ہم پر لگا رہے ہیں؟ دوسروں کا تنکا بھی کھٹک رہا ہے مگر اپنا شہتیر بھی نظر نہیں آتا۔ میں عثمانی صاحب کو اس بات کا بھی اطمینان دلاتا ہوں کہ آپ لوگوں کی شائع کردہ کتاب میں بھی ایسی باتیں موجود ہیں تو آپ کی جبین کو ہرگز عرق آلود نہیں ہونا چاہیے کیونکہ ہر مورخ جس نے ان واقعات پر کلام کیا ہے، اس نے تقریباً ایسا ہی لکھا ہے۔

مولانا اکبر شاہ کے اقوال

مثال کے طور پر آپ مولانا اکبر شاہ خاں صاحب اور ان کی تاریخ اسلام کو لیجیے۔ اس ضخیم

کتاب کے چھ ایڈیشن صرف پاکستان میں اب تک چھپ چکے ہیں۔ آخری مرتبہ نفیس اکیڈمی، کراچی نے اسے ۱۹۶۶ء میں شائع کیا ہے۔ اس کی چند عبارتیں ملاحظہ ہوں جو جلد دوم طبع چہارم ۱۹۶۰ء سے ماخوذ ہیں۔ اس کے صفحہ ۲۵ تا ۲۹ میں "یزید کی ولی عہدی" کے زیر عنوان مصنف نے مفصل روداد بیان کی ہے کہ کن تدابیر سے یہ ولی عہدی تکمیل پذیر ہوئی۔ ایک مقام پر حضرت مغیرہؓ کا انھوں نے وہی واقعہ نقل کیا ہے جو شیخ عبدالحق دہلوی نے لکھا ہے اور جو خلافت و ملوکیت میں بھی درج ہے۔ آگے چل کر اکبر شاہ خاں صاحب لکھتے ہیں:

"حضرت معاویہؓ کا اپنی زندگی میں یزید کے لیے بیعت لینا ایک سخت غلطی تھی۔ یہ غلطی غالباً محبت پدری کے سبب ان سے سرزد ہوئی۔ لیکن مغیرہؓ بن شعبہ کی غلطی ان سے بھی بڑی ہے کیونکہ اس غلطی کا خیال اور اس پر مائل ہونے کی جرأت مغیرہؓ بن شعبہ کی تحریک کا نتیجہ تھا۔ اسی لیے حسنؒ بصری نے فرمایا ہے کہ "مغیرہ بن شعبہ نے مسلمانوں میں ایک ایسی رسم جاری ہونے کا موقع پیدا کر دیا جس سے مشورہ جاتا رہا اور باپ کے بعد بیٹا بادشاہ ہونے لگا۔"

(تاریخ اسلام، جلد دوم صفحہ ۵۶)

آگے "یزیدی سلطنت پر ایک نظر" کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

"اس دور کے عوام کے جذبات اور یزید کے کیرکٹر کا اندازہ اس سے کیجیے کہ حضرت امیر معاویہؓ نے اپنے عمال کے نام ایک عام حکم جاری کیا کہ لوگوں سے یزید کی خوبیاں بیان کرو اور اپنے اپنے علاقوں کے با اثر لوگوں کا ایک وفد میرے پاس بھیجو کہ میں بیعت یزید کے متعلق لوگوں سے خود بھی گفتگو کر دوں۔ چنانچہ ہر صوبے سے جو وفد آیا امیر معاویہؓ نے ان سے الگ الگ گفتگو کی جس میں خلفاء کے فرائض و حقوق، حکام کی اطاعت اور عوام کے فرائض بیان کر کے اور یزید کی شجاعت، سخاوت، عقل و تدبیر اور انتظامی قابلیت کا تذکرہ کر کے خواہش ظاہر کی کہ اس کی ولی عہدی پر بیعت کر لینی چاہیے، لیکن اس کے جواب میں مدینہ کے وفد کے ایک رکن محمد بن عمرو بن حزم نے کھڑے

ہو کر کہا "امیر المومنین، آپ یزید کو خلیفہ تو بناتے ہیں، لیکن ذرا اس بات پر بھی خیال فرمالیں کہ قیامت کے دن آپ کو اپنے اس فعل کا خدا تعالیٰ کی جناب میں جواب دہ ہونا پڑے گا" محمد بن عمرو بن حزم کے ان الفاظ سے اندازہ ہوتا ہے کہ عوام بھی یزید کی خلافت سے خوش نہ تھے اور اس کی خلافت کے جوئے کو اپنی گردن پر رکھنے کے لیے تیار نہ تھے۔ خود آخر وقت میں امیر معاویہؓ کے سامنے یزید نے جس قسم کی سرکشی کا اظہار کیا تھا، اس سے بھی اس پر روشنی پڑتی ہے کہ وہ کہاں تک خلافت کا اہل تھا" (کتاب مذکور صفحہ ۹۲-۹۴)

اس بحث کا خاتمہ مولانا نجیب آبادی نے ان الفاظ کے ساتھ کیا ہے:

"یزید نے اپنی عملی زندگی کا جو نمونہ لوگوں کے سامنے پیش کیا، اس میں چونکہ فسق و فجور اور خلافِ احکامِ شرع اعمال بھی تھے، لہٰذا عام طور پر مسلمانوں کی مذہبی خصوصیات اور عملی زندگی کو نقصان پہنچا اور ضعیف الایمان لوگ گناہوں کے ارتکاب میں شاہی نمونہ دیکھ کر دلیر ہو گئے۔ یزید ہی کے بدنما نمونہ نے مسلمانوں کو گانے بجانے اور شراب پینے کی بھی ترغیب دی، ورنہ اس سے پہلے عالم اسلام ان خرابیوں سے بالکل پاک تھا۔"

مولانا زین العابدین میرٹھی نے اپنی "تاریخ ملت" حصہ سوم، مطبوعہ ندوۃ المصنفین، دھلی، طبع سوم ۱۹۵۸ء کے صفحہ ۳۰ تا ۴۶ میں بھی یزید کی ولی عہدی پر مفصل تنقید کی ہے۔ اس میں محمد بن حزم کے علاوہ متعدد دوسرے اصحاب کا احتجاج مذکور ہے۔ بصرہ کے وفد احنف بن قیس کا قول یوں درج ہے:

"اے امیر المومنین معاملہ پر پیچ ہے۔ اگر سچ بولتے ہیں تو آپ کا ڈر ہے اور اگر جھوٹ بولتے ہیں تو خدا کا خوف ہے۔ آپ خود یزید کے دن اور رات کے مشاغل اور اس کے خفیہ و علانیہ افعال سے زیادہ واقف ہیں"

اسی کتاب میں حسن بصری کا وہی مقولہ اسی مقام پر منقول ہے کہ "دو اشخاص نے فساد ریزی کی۔ ایک عمرو بن عاص ہیں اور دوسرے فتنہ انگیز مغیرہ بن شعبہ ہیں"

بہر حال اس غلط خیال کی تردید ضروری ہے کہ ساری خرابیاں یزید میں حضرت معاویہؓ کی وفات کے بعد پیدا ہوئیں یا بعض پہلے تھیں مگر مخفی تھیں۔ میں سنن ابی داؤد سے وہ روایت پہلے نقل کر چکا ہوں جس میں بیان ہے کہ حضرت مقدامؓ نے جب امیر معاویہؓ کو ٹوکا کہ آپ کا لڑکا خلاف شرع حرکات کرتا ہے، تو آپ اس کی تردید نہ کر سکے۔ اگر یزید ایسا منہ زور تھا اور امیر معاویہؓ اس کی اصلاح سے معذور رہتے تو ایسے شخص کو ولی عہد بنا دینا کسی لحاظ سے صحیح اور مناسب نہ تھا۔ بعض روایات میں یہ بھی مذکور ہے کہ امیر معاویہؓ نے اُسے بُری عادات پر سرزنش کی۔ اس سے بھی یہ تو ثابت ہو گیا کہ اس میں بُرائیاں موجود تھیں جو امیر معاویہؓ کے علم میں آئیں۔ اب اس ساری صورت حال کو سامنے رکھتے ہوئے اگر یزید کی ولی عہدی پر اعتراض ہو تو ہر معترض کا منہ محض اس فقرے سے کیسے بند کیا جا سکتا ہے کہ امیر معاویہؓ نے جو کچھ کیا نیک نیتی سے کیا۔ اور ان کی نیت پر حملہ روا نہیں۔

ابن حجرؔ کی مزید تصریحات

یہ عجیب بات ہے کہ جن لوگوں کو فقط یہ فقرہ بہت چبھ رہا ہے کہ ولی عہدئ یزید کی تحریک صحیح جذبے پر مبنی نہ تھی بلکہ ذاتی مفاد سے پیدا ہوئی، انہیں حیلہ، مکر، مخادعہ اور اس طرح کے دوسرے متعدد الفاظ کبھی نہیں کھٹکے جو اکثر ائمہ مورخین نے تحکیم وغیرہ کے مباحث میں بار بار استعمال کیے ہیں۔ کیا یہ سب لوگ صحابہ کرام کے حفظِ مراتب سے بے بہرہ و ناآشنا تھے اور آج پہلی مرتبہ کچھ حضرات نے تعظیم صحابہ کا عقیدہ اختراع کر کے اس کی اجارہ داری لے لی ہے۔ میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ امام ابن حجر المکی الہیتمی نے اپنی کتاب تطہیر الجنان واللسان خاص طور پر امیر معاویہؓ کے بیانِ مناقب اور ردِّ مطاعن پر لکھی ہے اور ہمارے معترض امام موصوف کے حوالے بہت دیتے ہیں۔ اسی کتاب کے دو مزید حوالے میں نقل کرتا ہوں۔ الفصل الثالث کے شروع میں وہ امیر معاویہؓ کے متعلق تحریر کرتے ہیں:

حارب الخليفة الحقّ الذی معه اکثر الصحابة وقاتله، بل واحتال عليه حتی خلع نفسه بخلع نائبه له عند تحکیم ابی موسی الاشعری وعمرو بن العاص۔

"امیر معاویہؓ نے اُس خلیفہ برحق سے جنگ کی جس کے ساتھ اکثر صحابۂ کرام تھے، بلکہ اس خلیفۂ برحق (حضرت علیؓ) کے خلاف حیلہ بازی کی یہاں تک کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری اور عمروؓ بن العاص کی ثالثی کے وقت جب حضرت علیؓ کے نائب حضرت ابو موسیٰ نے حضرت علیؓ کی معزولی کا اعلان کیا تو امیر معاویہؓ نے خود بھی حضرت علیؓ کو معزول ٹھہرا دیا۔"

آگے چل کر پھر ابن حجر واقعۂ تحکیم بیان کرتے ہوئے احتیال (حیلہ بازی) کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ حضرت عمرو بن العاص کے مقابلے میں حضرت ابو موسیٰ سادہ لوح (غِرًّا بالامور) تھے، اس لیے حضرت عمرو کی سیاست ان پر غالب آئی۔ مزید لکھتے ہیں:

ولاجل هذا الخداع لم یعتد علیٌّ واصحابه بذالك الخلع ولا بتلك التولية واجروا الامور علی ما کانت عليه قبل التحكيم۔

"اس فریب کاری کی وجہ سے علیؓ اور ان کے ساتھیوں نے اس معزولی کی کوئی پروا نہ کی اور نہ حضرت عمروؓ کے اس فیصلے کو خاطر میں لاتے جس کا مقصد امیر معاویہؓ کو خلیفہ بنانا تھا۔ بلکہ حضرت علیؓ اور ان کے رفقاء اپنے معاملات اور امورِ خلافت کو اسی طرح سرانجام دیتے رہے جیسے کہ تحکیم سے پہلے دے رہے تھے۔"

(تطہیر الجنان صفحہ ۷۴، المکتبۃ القاہرہ ۱۳۸۵ھ)

اگر ان الفاظ اور اس اندازِ بیان سے صحابۂ کرام کی نیت پر حملہ نہیں ہوتا اور ان کی شان میں گستاخی نہیں ہوتی، تو مولانا مودودی کے الفاظ سے ان جرائم کا ارتکاب کیسے ہو جاتا ہے؟ یا پھر یہی تسلیم کر لیجیے کہ ابن حجر بھی ایسے بے ادب، اور تکریم صحابہ کے تصور سے عاری و نابلد تھے کہ دوسروں کو قلب و لسان کی تطہیر کا سبق دیتے دیتے خود وہ صحابہ کرام کی توہین کے مرتکب ہو بیٹھے!

عدالتِ صحابہ

عدالتِ صحابہؓ

(۱)

ایک بنیادی مغالطہ

مولانا محمد تقی صاحب نے اپنے مضامین میں، نیز دوسرے بعض حضرات نے بڑے زور شور سے یہ دعویٰ کیا ہے کہ خلافت و ملوکیت میں جو واقعات درج کیے گئے ہیں ان سے صحابہ کرامؓ کی عدالت مجروح ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں عدالتِ صحابہؓ کا ایک ایسا تصوّر و نظریہ پیش کیا گیا ہے جو انبیاء علیہم السلام کے متعلق اہلِ سنّت کے عقیدۂ عصمت سے فی الحقیقت کچھ بھی مختلف نہیں ہے، بلکہ صحیح تر بات یہ ہے کہ یہ شیعہ حضرات کے اس عقیدۂ عصمت کے مشابہ ہے جو وہ اپنے ائمۂ معصومین کے بارے میں رکھتے ہیں۔

ان معترضین کا اس کے ساتھ ایک مزید اعتراض یہ بھی ہے کہ ہم تک علمِ دین، یعنی کتاب و سنت پہنچنے کا ذریعہ و واسطہ صحابہ کرامؓ ہی تو ہیں، کبیرہ گناہوں اور جرائم کا الزام ان کے سر تھوپ دینے کے بعد آخر روایتِ قرآن و حدیث کے معاملے میں انہیں فرشتہ تسلیم کر لینے کی کیا وجہ ہے؟ اس عجیب و غریب استدلال میں جو مغالطے مضمر ہیں ان پر مفصّل بحث کرنے سے پہلے میں ان حضرات سے صرف ایک سوال پوچھنا چاہتا ہوں۔ وہ سوال یہ ہے کہ کیا ان میں سے کسی صاحب نے کتاب اللہ کی آیات اور اس کے رسولؐ کے ارشادات کو براہِ راست کسی صحابیِٔ رسول سے سنا یا پڑھا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ سارے معترضین بشمول مدیر البلاغ تابعین کی صف میں داخل نہیں ہیں بلکہ بیچ میں راویوں کا ایک نہایت طویل سلسلہ ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ روایتِ حدیث اور تبلیغِ دین کے لیے عدالت کا جو معیار آپ صحابۂ کرام کے لیے وضع فرما رہے ہیں کیا اُس کو آپ پورے سلسلۂ رواۃ پر نافذ اور چسپاں کریں گے یا نہیں؟ اگر نہیں تو آخر کیوں نہیں؟ ہم میں سے کسی شخص پر بھی نصوصِ کتاب و سنت نہ جبریلؑ نے اتاری ہیں، نہ بذریعہ

وحی نازل ہوئی ہیں، نہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے صحابۂ کرام کا شرفِ مصاحبت و ملاقات ہمیں حاصل ہے۔ بہر حال کچھ غیر صحابی اور غیر تابعی لوگ ہی تھے جنہوں نے یکے بعد دیگرے اس دین کی امانت کو ہم تک پہنچایا ہے۔ اس لیے میری یہ درخواست ہے کہ براہِ کرم ہوا میں بلند پروازی اور فلک پیمائی کرنے کی سعی نہ فرمائیں اور روایتِ دین کے لیے عدالت و ثقاہت کا ایک ایسا پیمانہ اور معیار اختیار فرمائیں جس پر پنچ کے لوگ بھی پورے اتر سکیں۔ صرف قرآن کو ماخذ و حجت دین سمجھنے والے تو تواترِ امت کی آڑ ایک حد تک لے سکیں گے، لیکن ہم جو احادیث کو بھی ماخذِ دین جانتے ہیں اور غیر متواتر و آحاد سے بھی دین اخذ کرتے ہیں ہمیں بہر حال عقلِ سلیم سے کام لینا چاہیے اور راویانِ حدیث کی تعدیل و توثیق کے لیے ایسے اوصاف پر اصرار نہ کرنا چاہیے جن سے معاشر انبیاء کے سوا کوئی دوسرا گروہ متصف نہیں ہو سکتا۔ اور یہ حقیقت میں عنقریب ہی واضح کروں گا کہ عدالتِ صحابہ اور الصحابۃ کلہم عدول کی بحث کی ضرورت بھی روایتِ حدیث ہی کے ضمن میں پیش آئی ہے، ورنہ عقایدِ ضروریہ اور ایمانیات سے یہ مسئلہ براہِ راست متعلق نہ تھا۔

عدالت کی تعریف

اس ضروری تمہیدی گزارش کے بعد اب میں مسئلۂ عدالت کے دوسرے پہلوؤں پر بحث کروں گا۔ عدل اور عدالت کے الفاظ عربی زبان میں انصاف، بے لوثی اور راستبازی کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں، اور بعض اوقات "عادل" کا لفظ اسم فاعل کے لیے بھی استعمال ہو سکتا ہے جس کا اطلاق ایسے شخص پر ہوتا ہے جو عادل، راست باز اور قابلِ اعتماد ہو۔ قرآن مجید، سورۂ مائدہ، آیت ۹۵ اور آیت ۱۰۶ میں ذَوَا عَدْلٍ سے مراد دو صاحبِ عدل ثالث یا گواہ ہیں اور ان آیات کا اصل تعلق روایت کے بجائے شہادت یا حکم سے ہے۔ روایت اور شہادت میں بعض لحاظ سے فرق ہے، مثلاً نابالغ یا ایک عورت کی شہادت اکثر حالات میں قابلِ قبول نہیں، حالانکہ اس کے برعکس صاحبِ تمیز لڑکے اور تنہا عورت کی روایتِ حدیث معتبر ہے۔ تاہم محدثین کے ہاں یہ امر مسلّم ہے کہ راویِ حدیث کو صفتِ عدالت سے متصف ہونا چاہیے۔ اس کے بعد یہ معلوم کرنا ضروری ہو گا کہ محدثین نے عدالت کا کیا مفہوم متعین فرمایا

ہے۔ عدالت کی کوئی قطعی اور اصطلاحی تعریف چونکہ کتاب وسنت میں مذکور نہیں ہے اس لیے اصولیین نے عدالت کی جو تشریحات بیان کی ہیں ان میں تھوڑا بہت اختلاف ہے۔ لیکن ان میں قدرِ مشترک بآسانی معین ہو سکتی ہے۔ میں سب سے پہلے حافظ ابوبکر احمد الخطیب بغدادی کی کتاب الکفایہ فی علم الروایہ، باب الکلام فی العدالۃ واحکامہا سے چند اقتباسات پیش کرتا ہوں۔ واضح رہے کہ خطیب بغدادی کے متعلق یہ مقولہ مشہور ہے کہ ان کے بعد آنے والے جملہ محدثین ان کے خوشہ چین و دست نگر ہیں (المحدثون بعدہ عیال علی کتبہ)۔ اس کتاب (مطبوعہ دائرۃ المعارف العثمانیہ ص۷۹، طبع ۱۳۵۷ھ) میں حضرت سعیدؒ بن مسیّب کا قول امام زہری، امام مالک اور نیچے کی پوری سند کے ساتھ یوں منقول ہے:

لیس من شریف ولا عالم ولا ذی سلطان الا وفیہ عیب لابد ولکن من الناس من لا تذکر عیوبہ من کان فضلہ اکثر من نقصہ ذھب نقصہ من فضلہ۔

"کوئی بزرگ، عالم اور حاکم ایسا نہیں ہے جس میں لازماً کوئی نہ کوئی عیب نہ ہو، لیکن لوگوں میں سے جس کے عیوب کا چرچا نہ ہو اور جس کے فضائل اس کے نقائص سے زیادہ ہوں، اس کا نقص اس کے فضل کی بنا پر زائل ہو جائے گا۔"

پھر امام شافعیؒ کا قول مع سلسلۂ اسناد درج ہے:

لا اعلم احدًا اعطی طاعۃ اللہ حتی لم یخلطھا بمعصیۃ اللہ الا یحیی بن زکریا علیہ السلام، ولا عصی اللہ فلم یخلط بطاعۃ، فاذا کان الاغلب الطاعۃ فھو المعدل واذا کان الاغلب المعصیۃ فھو المجروح۔

"میرے علم میں کوئی ایسا نہیں ہے جس نے اللہ کی اطاعت کی ہو اور پھر اس میں اللہ کی نافرمانی کی آمیزش نہ کی ہو سوائے حضرت یحییٰ بن زکریا علیہ السلام کے۔ اور کوئی ایسا بھی نہیں ہے جس نے اللہ کی نافرمانی کی ہو مگر اس کے ساتھ اطاعت بھی نہ کی ہو۔ پس جس کی اطاعت اغلب ہو تو اُسے عادل قرار دیا جائے گا اور جس کی معصیت

غالب ہو اُسے مجروح ٹھہرایا جائے گا۔

اسی طرح ابراہیم المروزی عبداللہ بن مبارک کا قول نقل کرتے ہیں کہ ان سے راوی عدل کی صفات دریافت کی گئیں تو انھوں نے فرمایا:

من کان فیہ خمس خصال: یشھد الجماعة ولا یشرب ھذا الشراب ولا تکون فی دینه خربة ولا یکذب ولا یکون فی عقله شئ۔

"جس شخص میں پانچ خصائل ہوں نماز باجماعت پڑھے اور شراب نہ پیے اور اس کے دین میں خرابی نہ ہو اور جھوٹ نہ بولے اور ناقص العقل نہ ہو۔"

اس قول پر الکفایہ کے حاشیہ نگار لکھتے ہیں کہ اس قول کی تائید قرآن کی اس آیت سے ہوتی ہے: إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ۔ پھر حاشیہ میں شعر لکھتے ہیں:

ومن ذا الذی ترضی سجایاہ کلّھا
کفی المرء نبلًا ان تُعدّ معایبه

"اور کون ایسا ہے جس کے سب خصائل پسندیدہ ہوں۔ آدمی کے شریف النفس ہونے کے لیے یہ کافی ہے کہ اس کے عیوب بس گنے جا سکتے ہوں۔"

سب سے آخر میں خطیب بغدادی اپنا محاکمہ پیش فرماتے ہیں:

والواجب عندنا ان لا یرد الخبر ولا الشھادة الا بعصیان قد اتفق علی رد الخبر والشھادة به وما یغلب به ظن الحاکم والعالم ان مقترفه غیر عادل ولا مامون علیه الکذب فی الشھادة والخبر۔ ولو عمل العلماء والحکام علی ان لا یقبلوا خبرا ولا شھادة الا من مسلم بریٔ من کل ذنب قل او کثر لم یمکن قبول شھادة احد ولا خبرہ لان اللہ تعالٰی قد اخبر بوقوع الذنوب من کثیر من انبیائه ورسله۔

"اور ہمارے نزدیک واجب ہے کہ روایت وشہادت صرف ایسے عصیان کی بنا پر رد کی جائے جس کے بارے میں سب کا اتفاق ہو کہ اس کی بنا پر حدیث اور

شہادت رد کی جانی چاہیے اور جس سے حاکم اور عالم کو ظنِ غالب حاصل ہو جائے کہ اس عصیان کا مرتکب غیر عادل ہے اور خطرہ ہے کہ وہ گواہی یا روایت میں جھوٹ بولے گا۔ اگر علماء و حکام ایسا کرنے لگیں کہ وہ مسلمان کی روایت یا شہادت اس وقت تک قبول نہ کریں جب تک کہ وہ ہر قلیل یا کثیر گناہ سے پاک نہ ہو، تو پھر تو کسی کی شہادت و روایت قبول کرنا ممکن نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بہت سے انبیاء و رسل سے بھی وقوعِ ذنب کی خبر دی ہے۔"

عدالت اور اس کے احکام کے بارے میں حافظ الخطیب کی جو توضیحات اُوپر درج ہوئی ہیں، ان میں ہمیں عدالتِ رواۃ کا ایک ایسا تصور ملتا ہے جو باعتبارِ عقل و نقل بالکل صحیح اور افراط و تفریط سے بری ہے۔ اس سے کوئی مختلف موقف اختیار کرنے کی صورت میں نہ صرف عدالتِ صحابہ کے متعلق اشکالات پیدا ہوتے ہیں، بلکہ صحابہ کرام سے نیچے کے طبقات رجال اور ان کے واسطے سے ہم تک آنے والا ذخیرۂ حدیث بھی محفوظ و مامون نہیں رہتا۔ پھر اگر کوئی شخص انصاف کی نظر سے دیکھے تو عدالت کی ان تعریفات کی روشنی میں عثمانی صاحب کے ان ایرادات میں بھی کوئی وزن باقی نہیں رہتا جو انہوں نے اس ضمن میں "خلافت و ملوکیت" کی عبارتوں پر پیش فرمائے ہیں تاہم ان کا جائزہ لیتے ہوئے آئندہ سطور میں ان کی حقیقت بھی واضح کی جا رہی ہے۔

مولانا مودودی پر غلط الزام

سب سے پہلے "البلاغ" میں مولانا مودودی کی درج ذیل عبارت کو ہدف بنایا گیا ہے:

"یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا کسی شخص سے کوئی کام عدالت کے منافی سرزد ہونے کا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ صفت عدالت اس سے بالکلیہ منتفی ہو جائے اور ہم سرے سے اس کے عادل ہونے ہی کی نفی کر دیں اور وہ روایت حدیث کے معاملے میں ناقابلِ اعتماد ٹھہرے؟ میرا جواب یہ ہے کہ کسی شخص سے ایک دو یا چند معاملات میں عدالت کے منافی کام گزرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس

کی عدالت کی کلی نفی ہو جائے اور وہ عادل کے بجائے فاسق قرار پائے، درآنحالیکہ اس کی زندگی میں مجموعی طور پر عدالت پائی جاتی ہو۔"

اب مدیر "البلاغ" کا کارنامہ ملاحظہ ہو کہ توجیہ القول بمالا یرضیٰ قائلہ، سے کام لیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر مولانا مودودی کا یہ مفہوم ہے کہ صحابہ کرام صرف روایتِ حدیث کی حد تک عادل ہیں، ورنہ اپنی عملی زندگی میں وہ (معاذ اللہ) فاسق و فاجر بھی ہو سکتے ہیں تو یہ بات ناقابلِ بیان حد تک غلط اور خطرناک ہے۔ ایک طرف مولانا مودودی کے محتاط الفاظ دیکھیے کہ وہ صرف اتنی بات کہہ رہے ہیں کہ کسی شخص کے چند معاملات میں "عدالت کے منافی" کام کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عادل کے بجائے فاسق قرار پائے اور دوسری طرف مدیر موصوف کا عدل و انصاف دیکھیے کہ وہ اس مفہوم کو ان الفاظ کا خود ساختہ جامہ پہنا رہے ہیں کہ صحابہ کرام اپنی عملی زندگی میں فاسق و فاجر بھی ہو سکتے ہیں۔ میں اس طرزِ استدلال پر اس سے پہلے بھی تنبیہ کر چکا ہوں جب کہ ذاتی مفاد کے الفاظ میں سے امیر معاویہؓ پر "مفاد پرستی" کا وحشت ناک الزام برآمد کرنے کی کوشش کی گئی تھی اور میں نے چند مثالیں اور پھر مولانا مفتی محمد شفیع کی عبارتیں نقل کر کے اس طریق بحث و بحث کی غلطی واضح کر دی تھی۔ مگر صد حیف و صد افسوس کہ عدالتِ صحابہ والی بحث میں پھر بالکل وہی صورت درپیش ہے۔ اب میں بقول شاعر صرف یہ دعا ہی کر سکتا ہوں کہ:

یارب وہ نہ سمجھے ہیں، نہ سمجھیں گے مری بات

دل اور دے ان کو جو نہ دے مجھ کو زباں اور

پھر مزید غضب یہ ہے کہ مولانا عثمانی صاحب بنا الفاسد علی الفاسد کے اصول پر پہلے تو مولانا مودودی کے منہ میں زبردستی یہ الفاظ ٹھونستے ہیں کہ صحابہ کرام اپنی عملی زندگی میں فاسق و فاجر ہو سکتے ہیں اور پھر اس فاسد اور فرضی بنیاد پر دوسرا ردا یہ جماتے ہیں کہ اگر کسی صحابی کو فاسق و فاجر مان لیا جائے تو آخر روایتِ حدیث کے معاملے میں مولانا مودودی اس کے اعتماد کو یہ کہہ کر کیسے بحال کر سکتے ہیں کہ "کبھی کسی فریق نے کوئی حدیث اپنے مطلب کے لیے اپنی طرف سے گھڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کی، نہ کسی صحیح حدیث کو اس بنا پر جھٹلایا کہ وہ اس کے مفاد کے خلاف پڑتی ہے۔" حالانکہ "فاسق و فاجر" تو درکنار مولانا مودودی نے اس مقام پر "فسق" یا "فجور" کا لفظ بھی استعمال

نہیں کیا، صرف "عدالت کے منافی کام" کا لفظ لکھا ہے، بلکہ "فاسق" ہونے کی تو اُلٹا یہ کہہ کر تردید کی ہے کہ عدالت کے منافی کام سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی شخص عادل کے بجائے فاسق قرار پائے۔

مولانا نے اس بحث کے آغاز میں عدالت صحابہؓ کا صحیح مطلب جو بیان کیا ہے، وہ ان کے اپنے الفاظ میں یہ ہے:

"میں الصحابۃ کلّھم عدول (صحابہ سب راستباز ہیں) کا مطلب یہ نہیں لیتا کہ تمام صحابہؓ بے خطا تھے، اور ان میں کا ہر ایک فرد ہر قسم کی بشری کمزوریوں سے پاک تھا اور ان میں سے کسی نے کبھی کوئی غلطی نہیں کی ہے۔ بلکہ میں اس کا مطلب یہ لیتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم سے روایت کرنے یا آپ کی طرف کوئی بات منسوب کرنے میں کسی صحابی نے کبھی راستی سے ہرگز تجاوز نہیں کیا ہے۔"

عدالت صحابہؓ کا صحیح مفہوم

مَیں سمجھتا ہوں کہ عدالتِ صحابہؓ کی اس سے بہتر اور محکم تر تعریف اور نہیں ہو سکتی۔ ہمارے بہت سے نامور علماء و محدثین نے عدالتِ صحابہ کی یہی تعریف بیان کی ہے جن میں سے چند نمونے مَیں یہاں نقل کرتا ہوں۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ سے ایک مرتبہ سوال کیا گیا کہ مُتون کلامیہ میں یہ جو لکھا ہے کہ صحابی پر طعن نہ کرنا چاہیئے، تو اس کا مطلب کیا ہے؟ حالانکہ حدیث کی رُو سے امیر معاویہؓ کو ملک عضوض اور باغی وغیرہ کہا جاتا ہے۔ جواب میں شاہ صاحب فرماتے ہیں:

"آنچہ در مُتونِ عقائد مرقوم است کہ صحابی را طعن نباید کرد درست است۔ اما روایت حدیثے کہ متضمن وجہے از وجوہ طعن در بعضے صحابہ باشد باکے ندارد۔ بالجملہ غرضِ اصحابِ متون باین ادبِ صحابیت است نہ آنکہ صحابہ کلھم معصوم اند و وجہے از وجوہ طعن ندا شتند۔ .... و آنچہ در کتب اصولیہ مرقوم است کہ الصحابۃ کلھم عدول، پس مراد آنست کہ صحابہ کلھم در روایت حدیث از

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مامون و معتبر اند۔ ہرگز از ایشاں کذب در روایت حدیث نشد۔ چنانچہ بتجربہ و تحقیق رسیدہ کہ در مقدمات دیگر از اینہا دروغ گفتہ باشد نہ آنکہ مصدر گناہے نشدہ اند۔ چنانچہ عنقریب گزشت کہ بعضے از اینہا در حضور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بارتکاب کبیرہ محدود گشتہ ......۔

(فتاوی عزیزیہ جلد اوّل صفحہ ۹۹-۱۰۱ کتب خانہ رحیمیہ، دیوبند)

اس عبارت کا ترجمہ فتاویٰ عزیزی مترجم، اسعید اینڈ کمپنی کراچی صفحہ ۲۱۶-۲۱۷ پر یوں درج ہے:

"علم عقاید کے متون میں جو مذکور ہے کہ صحابی کی شان میں طعن نہ کرنا چاہیے تو متون میں جو کچھ لکھا ہے صحیح ہے۔ لیکن کسی حدیث کی روایت جو متضمن ہو کسی وجہ کو وجوہِ طعن سے، خواہ بعض صحابہ کے بارے میں ہو، تو اس روایت سے عقاید کے اس مسئلے میں کچھ حرج لازم نہیں آتا ہے اور اصحابِ متون کی یہ مراد نہیں کہ سب صحابہ معصوم ہیں اور کوئی وجہ وجوہِ طعن میں سے کسی صحابی میں نہیں۔ .. ... اور کتبِ اصول میں جو مرقوم ہے کہ سب صحابہ عادل ہیں، تو اس سے مراد یہ ہے کہ سب صحابہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے میں معتبر ہیں، ہرگز صحابہؓ سے کذب روایاتِ حدیث میں نہیں ہوا۔ چنانچہ تجربہ و تحقیق سے ثابت نہ ہوا کہ کسی بارہ میں کسی صحابی نے کچھ دروغ کہا ہے، نہ یہ کہ ان میں سے کسی سے کچھ گناہ کبھی نہ ہوا ہو۔ چنانچہ عنقریب بیان ہوا کہ ان لوگوں میں سے بعض حضور میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بسبب ارتکاب بعض کبائر کے محدود ہوتے"

اسی فتاویٰ عزیزی مترجم صفحہ ۳۲۹ سے ایک اور جواب بھی قابل ملاحظہ ہے:

"اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ الصحابة کلھم عدول یعنی صحابہؓ سب عادل ہیں۔ اس عقیدے کے بارے میں بارہا حضرت ولی نعمت اللہ مرحوم (شاہ ولی اللہ والد ماجد شاہ عبدالعزیز صاحب) قدس اللہ سرہ کے حضور میں بحث اور تفتیش واقع ہوئی تھی۔ آخر میں یہی منقح ہوا کہ اس جگہ عدالت کے متعارف

معنے مراد نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ حدیث کی روایت میں یہ ثابت ہے کہ صحابہ سب عادل ہیں اور کسی دوسرے امر میں قطعی طور پر عادل ہونا مراد نہیں۔ حدیث کی روایت میں جس عدالت کا اعتبار ہے، اس سے مراد ہے پرہیز کرنا روایت میں قصداً دروغ کہنے سے اور پرہیز کرنا اس بات سے کہ اس سے روایت میں انحراف ہونے کا خوف ہو۔ ہم نے سب صحابہؓ کی سیرت کی تحقیق کی، یہاں تک کہ ان صحابہ کی جو کہ فتنہ اور باہمی مخالفت میں مبتلا ہوئے تھے، ان کی سیرت کی بھی تحقیق کی تو ہم نے سب صحابہ کو ایسا پایا کہ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ جو بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ فرمائی ہو، اس بات کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جائے، یہ سخت گناہ ہے۔ اور ایسی بات کہنا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ فرمائی ہو اور جو حقیقت نہ ہو، اس بات سے صحابہ نہایت پرہیز کرتے تھے۔

چنانچہ یہ امر اہل سیر پر ظاہر ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس عقیدے کا کچھ نشان سابق کی کتب عقاید میں نہیں اور نہ سابق کی کتب کلام میں ہے۔ یعنی یہ امر متقدمین علماء کے نزدیک مسلّم تھا۔ اس وجہ سے اس میں کچھ بحث کی نوبت نہ آئی اور اسی وجہ سے سابق کی کتابوں میں اس کا تذکرہ نہیں۔ صرف متاخرین محققین نے اس کا ذکر اصولِ حدیث میں کیا ہے، وہاں جہاں رواۃ کے طبقات کی تعدیل بیان کی ہے۔ پھر علماء نے یہ عقیدہ ان کتابوں سے عقائد کی کتابوں میں نقل کیا۔ اور یہ ان لوگوں نے نقل کیا ہے کہ جن لوگوں نے بلا غور و تعمق حدیث اور کلام میں خلط کیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ عدالت جس سے علماء اصول کی غرض متعلق ہے، وہ عدالت مراد ہے کہ جس کا اعتبار روایت میں ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ پرہیز کیا جائے روایت میں قصداً دروغ کہنے سے اور پرہیز کیا جائے اس امر سے کہ جس سے نقل میں انحراف ہونے کا خوف ہو۔ دوسرے اور معنی نہیں تو اس صورت میں اس کلیہ میں مطلقاً اشکال نہیں، واللہ اعلم۔"

امام ابن تیمیہؒ منہاج السنۃ جلد اول، صفحہ ۲۲۹ (مطبعۃ الامیریہ، مصر ۱۳۲۱ھ) پر فرماتے ہیں:

"الصحابة ثقاة صادقون فیما یخبرون بہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وللہ الحمد من اصدق الناس حدیثا عنہ لایعرف منہم من تعمد علیہ کذبا مع انہ کان یقع من احد ہم من الہنات ما یقع ولہم ذنوب ولیسوا معصومین ومع ہذا انقد جرب اصحاب النقد والامتحان احادیثہم واعتبروھا بما تعتبر الاحادیث فلم یوجد من احد منہم تعمد کذبہ۔

"صحابہ کرام سب ثقہ راوی ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جو کچھ روایت کرتے ہیں، اس میں وہ سچے ہیں۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب الحمد للہ نبی کریمؐ سے حدیث بیان کرنے میں سب لوگوں سے زیادہ صادق ہیں۔ ان میں کوئی بھی ایسا نہیں معلوم ہو سکا جس نے آنحضورؐ پر عمداً جھوٹ بولا ہو حالانکہ انہی صحابہ کرام میں سے بعض سے کمزوریاں صادر ہوئیں جیسا کہ واقعہ ہے اور ان سے گناہ بھی سرزد ہوئے اور وہ معصوم نہ تھے۔ اس کے باوجود نقد و جرح کرنے والے محدثین نے صحابہؓ کرام کی احادیث کو چھان پھٹک کر دیکھا اور جس طرح احادیث کی جانچ اور موازنہ کیا جاتا ہے، اس طرح پرکھ کر دیکھا، لیکن کوئی ایک صحابی بھی ایسے نہ پائے گئے جنہوں نے عمداً کذب بیانی کی ہو۔"

اس کے بعد ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ "امیر معاویہؓ منبر مدینہ پر جو حدیث بیان فرماتے تھے، اس کی بھی جانچ پڑتال کی جاتی تھی اور یہی کہا جاتا تھا کہ حدیث کے معاملے میں انہیں متہم نہیں سمجھا جا سکتا۔ اور بسر بن ارطاۃ کی سیرت کے بارے میں جو کچھ مشہور و معروف (مع ما عرف منہ) ہے اس کے باوجود ان سے دو روایات ابوداؤد میں موجود ہیں، کیونکہ جملہ صحابہ کرام کا صدق علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک مسلم امر ہے۔"

استاذ عبدالوہاب (کلیۃ الشرعیہ، الازہر) نے "تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی" پر جو حواشی تحریر کیے ہیں ان میں وہ الصحابۃ کلہم عدول کے معانی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لا یقع منہم ذنب او یقع ولا یؤثر فی قبول مرویاتہم۔

"صحابہ کرام سے یا تو گناہ صادر نہیں ہوتا، یا ہوتا ہے مگر ان کی روایت کردہ احادیث کی قبولیت پر اثر انداز نہیں ہوتا۔"

اس کے بعد وہ محدث ابن الانباری و دیگر علماء کے اقوال کے ساتھ شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا قول بھی نقل کرتے ہیں، لکھتے ہیں:

وقال شاہ ولی اللہ الدہلوی: وبالتتبع وجدنا ان جمیع الصحابۃ یعتقدون ان الکذب علی رسول اللہ اشد الذنوب ویحترزون عنہ غایۃ الاحتراز۔

"ہم نے تتبع کے بعد معلوم کیا ہے کہ تمام صحابہ اس بات کے معتقد تھے کہ رسول اللہ کی جانب جھوٹ منسوب کرنا شدید ترین گناہ ہے اور صحابہ کرام اس سے غایت درجہ پرہیز کرتے تھے۔" (تدریب الراوی، المکتبۃ العلمیہ بالمدینۃ المنورہ ص۴۰۲ طبع ۷۹ء)

مولانا سعید احمد صاحب اکبر آبادی فاضل دیوبند اپنی کتاب "فہم قرآن" (صفحہ ۱۳۴، مطبوعہ ۱۳۵۹ھ) پر "عدالت سے مراد" کے زیر عنوان فرماتے ہیں:

"یہاں اس امر کی تصریح کر دینی ضروری ہے کہ صحابہ کی عدالت سے مراد کیا ہے؟ اصل یہ ہے کہ اصولِ حدیث کی اصطلاح میں عدالت کے معنی جھوٹ نہ بولنا ہیں۔ پس ہم صحابہ کو جو عادل کہتے ہیں تو اس سے مراد یہ نہیں ہوتی کہ وہ بے گناہ اور معصوم ہیں، بلکہ مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ ان میں کسی کی طرف کذب کا انتساب نہیں کیا جا سکتا، یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کسی صحابی نے عمداً و قصداً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کوئی ایسی بات منسوب کی ہے جو آپ نے نہیں فرمائی۔ اس کا دعویٰ کسی محدث نے نہیں کیا کہ صحابہ انبیاء کی طرح معصوم ہیں اور ان سے احتیاط و تقویٰ کے خلاف کوئی فعل صادر نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ علامہ ابن الانباری کا قول ہے:

لیس المراد بعدالتہم ثبوت العصمۃ لہم واستحالۃ المعصیۃ منہم

وانما المراد قبول روایاتہم من غیر تکلف البحث عن اسباب العدالة وطلب التزکیۃ الا ان یثبت ارتکاب قادح ولم یثبت ذالک۔[1]

"تہمتوں کے بُعد سے یہ مُراد نہیں کہ صحابہؓ بالکل معصوم ہیں اور ان سے معصیتوں کا صدور ہونا محال ہے، بلکہ مراد صرف یہ ہے کہ اسباب عدالت اور تزکیہ کی طلب کے متعلق بحث کے بغیر ان کی روایتیں قبول کی جائیں گی۔ مگر ہاں اس صورت میں جب کہ کسی امر قادح کے ارتکاب کا ثبوت بہم پہنچ جائے اور یہ ثابت نہیں ہے"

محدث ابنؒ الانباریؒ[2] کا یہ قول نواب سید محمد صدیق حسن خاںؒ صاحب نے اپنی کتاب منہج الوصول الی اصطلاح احادیث الرسول صفحہ ۱۶۴ پر بھی عدالتِ صحابہ کی بحث میں ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

"وابن الانباری گفتہ مراد بعدالت ایشان ثبوت عصمت برائے ایشان واستحالۂ معصیت بر ایشان نیست بلکہ مراد قبول روایاتِ ایشان است بغیر تکلف بحث از اسباب عدالت وطلب تزکیہ مگر آنکہ ارتکاب قادحی ثابت شود حالآنکہ ایں ارتکاب ثابت نشدہ"

مولانا ابوالحسنات عبدالحی لکھنویؒ کے مجموعہ فتاویٰ حصّہ سوم ص۱۲ (مطبوعہ ۱۳۰۹ھ مطبع شوکت اسلام، لکھنؤ) پر عدالتِ صحابہ سے متعلق ایک سوال وجواب یوں درج ہے؟

سوال: در عقیدۂ اہل سُنّت الصحابۃ کلہم عدول، مراد از عدالت چیست؟

جواب: ایں عقیدہ نہ در کتب قدیمہ عقائد است۔ نہ در کتب علم کلام بلکہ ایں فقرہ را محدثین در اصول حدیث بمقام بیان تعدیل طبقات رواۃ می آرند و کسیکہ ایں را در عقائد درج کردہ است، از ہمانجا آوردہ باشد۔ ومراد از عدالت

---

[1] بحوالہ "ارشاد الفحول" الشوکانی۔

[2] محمد بن بشار المعروف ابوبکر بن الانباری (متوفی ۳۲۸ھ) کا شمار نامور حفاظ الحدیث میں ہوتا ہے آپ تصانیف کثیرہ کے مالک ہیں۔

پرہیز کردن از قصد کذب در روایت است و فی الحقیقت تمام صحابہ متصف بعدالت کذائی بودند و کذب علی النبیؐ را اشد گناہ می پنداشتند۔"

ترجمہ: یہ عقیدہ نہ تو عقائد کی کسی قدیم کتاب میں ہے اور نہ علم کلام کی کتابوں میں مذکور ہے۔ البتہ محدثین یہ بات اصول حدیث میں راویوں کی تحقیق و تعدیل کی بحث میں بیان کرتے ہیں۔ جس کسی نے اسے عقائد میں درج کیا، اسی جگہ سے لیا ہوگا۔ اور عدالت کے معنی ہیں روایت کے اندر کذب کے ارادے سے پرہیز کرنا اور در حقیقت تمام صحابہ اس عدالت کے ساتھ متصف تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلّم کی طرف کسی جھوٹی بات کی نسبت کرنے کو بڑا گناہ سمجھتے تھے۔

(یہ جواب فتاویٰ مولانا عبدالحیٔ مترجم ص۹۳ میں بھی دیکھا جا سکتا ہے)

الصحابۃ کلھم عدول کا صحیح مطلب ان سارے اقتباسات سے واضح ہو جاتا ہے اور یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ اصول محدثین نے نقد و جرح کے بعد وضع کیا ہے۔ اس سلسلے میں مزید یہ امر بھی قابلِ وضاحت ہے کہ خلفائے راشدین اور بہت سے صحابۂ کرام کا اپنا معمول یہ تھا کہ وہ صحابی کی روایت قبول کرنے سے پہلے اُس سے بھی مزید شہادت یا حلف کا مطالبہ کرتے تھے۔ اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ اس دور میں الصحابۃ کلھم عدول کے اصول نے اجماعی کلیہ و مسلمہ کی حیثیت اختیار کی تھی۔

بہر کیف اہلِ سنت کے علماء و محدثین کے ہاں یہ دو باتیں نہایت واضح اور مسلّم ہیں۔ ایک یہ کہ صحابۂ کرام سے صدورِ کبائر و معاصی ممکن ہے اور واقع ہوا ہے۔ دوسری یہ کہ عدالتِ صحابہ کا اصول روایتِ حدیث سے متعلق ہے اور اس سے مراد و مفہوم یہ ہے کہ کوئی صحابی ارادتاً و عمداً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم کی ذاتِ اقدس سے کوئی غلط بات منسوب نہیں کر سکتا۔ ان دونوں باتوں کے مابین عقلی اور واقعاتی اعتبار سے قطعاً کوئی منافات یا تناقض نہیں ہے۔ اس کے بعد بھی جو شخص یہ کہتا ہے کہ "خلافت و ملوکیت" میں امیر معاویہؓ یا کسی دوسرے صحابیٔ رسول کی طرف فلاں اور فلاں گناہ منسوب کر دینے سے صحابۂ کرام کی عدالت مجروح ہوتی ہے یا اس سے عقیدہ و ایمان خراب ہوتا ہے، اس شخص کے غلط قول کی زد میں صرف "خلافت و ملوکیت"

یا کتب تواریخ ہی نہیں آتیں، بلکہ اس کی زد نصوصِ کتاب وسنت اور حدیث، تفسیر، فقہ، عقائد، اصول اور کلام کی بے شمار کتابوں اور ان کے جلیل القدر مصنفین پر بھی لازماً پڑتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کتابوں میں وہی باتیں، بلکہ دوسری شدید تر باتیں درج ہیں، جن کے بہت سے نمونے میں اب تک نقل کر چکا ہوں، اور آئندہ بھی مجھے کرنے پڑیں گے۔

مدیر البلاغ نے ایک سراسر غلط اور بے دلیل موقف پر اصرار کرتے ہوئے پہلے تو خلافت وملوکیت سے گیارہ افعال کی ایک باقاعدہ ترتیب وار فہرست مرتب کی ہے اور ہر فعل کو اپنے الفاظ سے نمک مرچ لگا کر خوب ہولناک بنایا ہے اور پھر وہ پوچھتے ہیں کہ ان جرائم کو "ایک دو یا چند گناہ کر گزرنے" سے تعبیر کرنا کیا اسی لیپ پوت کی تعریف میں نہیں آتا جس سے مولانا مودودی بچنا چاہتے ہیں"۔ میں مولانا محمد تقی صاحب عثمانی سے کہتا ہوں کہ آپ کے پاس جو خلافت وملوکیت کا نسخہ ہے، آپ چاہیں تو اس میں "ایک دو یا چند" کے بجائے گیارہ یا اس سے اوپر کا کوئی عدد درج کر لیں، فقرہ اپنی جگہ پر پھر بھی صحیح اور بے غبار رہے گا۔ البتہ اس بات کا بڑا دکھ اور ملال ہے کہ مولانا نے جو باتیں مجمل اور محتاط طریق پر چند سطروں میں بیان کی تھیں، مدیر البلاغ نے ان پر بحث کر کے مجھے مجبور کر دیا کہ ان میں سے ایک ایک کو کھول کھول کر بیان کروں اور اس کا ثبوت بھی پیش کر دوں۔

صحابہ کرام سے کذب فی الحدیث کیوں محال ہے؟

مدیر البلاغ نے اس استدلال کو بھی بار بار دہرایا ہے کہ ایک صحابی اگر اپنے ذاتی مفاد کے لیے ایسے اور ایسے گناہ کے کام کر سکتا ہے تو وہ اپنے مفاد کے لیے جھوٹی حدیث کیوں نہیں گھڑ سکتا؟ مجھے تو دینی مدارس میں منطق ومعقول پڑھنے کا شرف حاصل نہیں ہو سکا، لیکن جن لوگوں نے ان مدرسوں سے سندِ فراغ حاصل کی ہے، انہیں اتنی بات تو سمجھ لینی چاہیے کہ ایک گناہ خواہ وہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو، اس سے دوسرے گناہ کا صدور لازم نہیں آتا، بلکہ اس کا صرف اشتباہ یا امکان پیدا ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص اگر شربِ خمر کا مرتکب ہو، تو یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جھوٹی حدیث بھی بیان کرے گا، البتہ ایک گمان یا شبہ پیدا ہو سکتا ہے۔ اب چونکہ دوسرے مجروح راویوں کے متعلق اس ظن یا امکان

کو دقع کرنے والی کوئی یقینی شئے نہیں، اس لیے ان کی روایت قابلِ قبول نہ ہوگی۔ لیکن صحابہ کرام کے بارے میں جب محدثین نے باقاعدہ استقصار و استقرار کے بعد یہ معلوم کر لیا کہ وہ زندگی کے دوسرے معاملات میں خواہ کوئی گناہ کر بیٹھیں، حتیٰ کہ وہ کسی دوسرے پر جھوٹی تہمت (قذف) ہی کے مرتکب کیوں نہ ہوں، وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی غلط بات کا انتساب ہرگز ہرگز نہیں کریں گے، تو پھر عثمانی صاحب آخر محض عقلی تیر تکے لڑا کر یہ استدلال کس بل بوتے پر کر رہے ہیں کہ جس صحابی سے دس یا بیس گناہ سرزد ہو سکتے ہیں، وہ کذب فی الحدیث کیوں نہیں کر سکتا؟ صحابی سے کبائر تک کے صدور سے انکار تو کسی کو ہے نہیں، تو کیا اب انکارِ حدیث کے لیے آپ ایک نیا نکتہ اور دلیل فراہم کر رہے ہیں اور منکرینِ حدیث کے ہاتھ میں ایک نیا ہتھیار دینا چاہتے ہیں؟

اب تک کی بحث سے الحمدللہ یہ حقیقت نکھر کر سامنے آگئی کہ صحابہ کرام سے خواہ کیسی اور کتنی ہی خطاؤں کا صدور ہو، ان سے کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارتکاب قطعاً محال ہے۔

اس کے بعد البتہ یہ سوال اور یہ اشکال ذہن میں پیدا ہو سکتا ہے کہ جب بڑے سے بڑے کبائر صحابہ کرام سے صادر ہو سکتے ہیں اور ہوئے ہیں تو کیا وجہ ہے کہ کسی ایک صحابی سے جھوٹی حدیث بیان کرنے کی غلطی سرزد نہیں ہوئی؟ عثمانی صاحب اور ان جیسے دوسرے حضرات کے طرزِ بحث سے میں نے محسوس کیا ہے کہ یہ وسوسہ بعض ایسے لوگوں کے دلوں میں بھی پیدا ہو گیا ہے جو ویسے صحابہ کرام کی عدالت فی الروایت اور ان کی عدمِ عصمت دونوں کے قائل ہیں، اس لیے میں مختصراً مسئلے کے اس پہلو پر بھی محض اطمینانِ قلب کے حصول کی خاطر روشنی ڈالے دیتا ہوں۔

یہ بات بالکل ظاہر و باہر ہے کہ صحابہ کرام انبیاء علیہم السلام کے بعد افضل الخلائق تھے مگر بشری خصائص سے پاک نہ تھے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مثالی تربیت و تعلیم کے باوجود صحابہ کرام سے غلطیاں ہو جاتی تھیں، اس لیے اللہ تعالیٰ کی مشیت و حکمت اس امر کی مقتضی تھی اور آنحضور کی بھی زبردست خواہش و تمنا تھی کہ کم از کم ایک غلطی ایسی ہے جو صحابہ کرام کی سیرتوں میں سے کلی طور پر معدوم ہو جانی چاہیے اور وہ یہی ہے کہ کوئی صحابی خدانخواستہ کوئی غلط بات اللہ کے رسول کی طرف منسوب نہ کرنے پائے۔ دوسری غلطیوں کے اثرات تو ایک ذات یا چند افراد تک محدود ہو سکتے ہیں اگر صحابہ کرام کی حدیث میں غلط بیانی سے تو پورا دین مشتبہ ہو جائے گا۔ اس

خدشے کے سدِّ باب کی جتنی فکر آنحضرتؐ کو تھی اور اس کے سدِّ باب کا جتنا اہتمام نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، میرے خیال میں آپ نے تردیدِ شرک کے ماسوا کسی اور معاملے میں نہیں فرمایا۔ آپ نے بار بار صحابہؓ کرام کو مخاطب کر کے فرمایا:

من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار[1]۔

"جو شخص عمداً مجھ پر جھوٹ باندھے، وہ اپنا ٹھکانہ دوزخ میں بنا لے۔"

تقریباً دو سو سے زاید صحابہ کرام ہیں جنہوں نے اس ارشاد مبارک کو روایت کیا ہے، حتیٰ کہ محدثین کا بیان ہے کہ جس حدِّ تواتر تک یہ حدیث پہنچی ہے، کوئی دوسری حدیث نہیں پہنچی۔ اکثر صحابہ کرام نبی کریمؐ کا کوئی ارشاد نقل کرتے وقت پہلے یہ حدیث سناتے تھے اور ان کا حال یہ ہوتا تھا کہ چہرہ متغیر ہو جاتا تھا اور بدن کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے تھے۔ بہت سے صحابہؓ اس ڈر کے مارے کہ کہیں کوئی غلط بات منہ سے نہ نکل جائے، زیادہ احادیث بیان نہیں کرتے تھے۔ محدثین کا بھی یہی حال تھا کہ وہ اس حدیث کو کثرت سے بیان کرتے تھے اور کئی ایک نے اپنے مجموعہ ہائے احادیث کا آغاز اسی حدیث سے کیا ہے۔ پھر پوری طرح چوکنا ہو کر حدیث بیان کر لینے کے بعد کہتے تھے

او كما قال النبي صلى الله عليه وسلم۔

"یا ایسا ہی کچھ آنحضورؐ نے فرمایا۔"

تاکہ نادانستہ آگ کی وعید کا مصداق نہ بن جائیں۔

پھر اس مضمون کی یہ ایک ہی حدیث نہیں ہے، بلکہ متعدد دیگر احادیث اس طرح کی وارد ہیں۔ مثلاً بخاری، کتاب الجنائز اور دوسری کتابوں میں حضرت مغیرہؓ بن شعبہ وغیرہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان كذباً علي ليس ككذب على احد۔ من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار۔

"مجھ پر جھوٹ باندھنا کسی دوسرے پر جھوٹ کے مانند نہیں ہے۔ جس نے مجھ پر

---

[1] بخاری، ابواب العلم اور دوسرے بے شمار مقامات پر یہ حدیث وارد ہے۔

جھوٹ بولا اُسے آگ میں اپنا ٹھکانہ بنا لینا چاہیے۔"

بخاری، کتاب العلم میں حضرت علیؓ سے ایک روایت ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا:

لا تکذبوا علیّ۔ من کذب علیّ فلیلج النار۔

"مجھ پر جھوٹ ہرگز نہ بولو۔ جو مجھ پر جھوٹ باندھے گا، وہ آگ میں داخل ہوگا۔"

اسی طرح بخاری، مناقب قریش میں حضرت واثلہؓ سے مروی ہے کہ آنحضورؐ سے نقل کرتے ہوئے انہوں نے بیان کیا:

ان من اعظم الفری ان یقول علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مالم یقل۔

"سب سے بڑا افترا یہ ہے کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف وہ قول منسوب کرے جو آپ کا نہ ہو۔"

حضرت ابو موسیٰؓ سے ایک روایت ہے کہ:

کان آخر ما عھد الینا ان قال ستر جعون الی قوم یحبون الحدیث عنی ومن قال علیّ مالم اقل فلیتبوأ مقعدہ من النار۔ (الکفایہ ص۱۶۶)

"آنحضورؐ کی ہم سے آخری وصیت یہ تھی کہ فرمایا تم کو ان لوگوں سے سابقہ درپیش ہوگا جو میری حدیث سے محبت کریں گے تو جو شخص مجھ سے ایسی بات منسوب کرے گا جو مَیں نے نہ کہی ہو تو وہ اپنی جگہ آگ میں بنالے۔"

اس مفہوم کی بہت سی دوسری احادیث ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ، دارمی، مسند احمد اور تقریباً ہر دوسری حدیث کی کتاب میں موجود ہیں۔ ان شدید ترین تنبیہات و وعیدات کا نتیجہ یہ نکلا کہ صحابہ کرام کے اندر سے کذب علی النبی کا جذبہ اس طرح سے محو ہو گیا کہ کوئی ایک صحابی بھی ایسے کبھی نہ پائے گئے جو اس فعل کا ارتکاب کریں۔ حضرت علیؓ اور دوسرے بعض صحابہ سے بخاری اور دوسری کتابوں میں اس طرح کا قول منقول ہے کہ ہمارا آسمان پر سے چھلانگ لگا دینا اس سے بعید تر ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب جھوٹ منسوب کریں۔

حضرت علیؓ کا قول جو بخاری میں مروی ہے اور اُسے الکفایہ ص۱۰۲ پر بھی نقل کیا گیا ہے وہ یہ ہے:

فواللہ لان اخر من السماء احب الی من ان اکذب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

"خدا کی قسم میرے لیے آسمان پر سے کود جانا آسان تر ہے بہ نسبت اس کے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جھوٹی بات کی نسبت کروں"

اسی کتاب کے صفحہ ۸۰ پر حضرت وکیع ؒ نے حضرت اعمش ؒ کا ایک قول صحابہ کرام کے متعلق روایت کیا ہے:

کان احدھم لان یخر من السماء احب الیہ من ان یزید فیہ واواً او الفاً او دالاً۔

"ان اصحاب میں سے ہر ایک کا حال یہ تھا کہ ان کے لیے آسمان سے گر پڑنا اس بات کے مقابلے میں قابلِ ترجیح تھا کہ وہ حدیثِ رسول میں واؤ یا الف یا دال کا اضافہ اپنی طرف سے کر دیں"

صحابۂ کرام رضؓ سے بتقاضائے بشریت بڑے بڑے گناہ واقع ہوئے اور صحابۂ کرام کے بعد بعض راویوں سے کذب فی الحدیث بھی رونما ہوا، مگر میں تو اس بات کو اللہ اور اس کے رسول کا ایک عظیم الشان معجزہ اور صحابۂ کرام کی سب سے بڑی کرامت سمجھتا ہوں اور اس میں حضرت معاویہ رضؓ اور ہر دوسرے صحابی کو برابر کا شریک و سہیم سمجھتا ہوں کہ اگرچہ ان کے اندر سے صلاحیتِ کذب جبلی طور پر سلب تو نہ ہوئی، ان کے اندر سے دوسرے ذنوب بھی معدوم نہ ہوئے مگر آنحضور پر جھوٹ بولنا بالکل معدوم اور قطعی طور پر ملیا میٹ ہو گیا۔ میں کہتا ہوں کہ بحثا بحثی کے بجائے آئیے ہم سب مل کر اس نعمتِ عظیمہ کا شکر بجا لائیں اور اس مغالطہ آمیز اور خطرناک استدلال سے خدا کی پناہ طلب کریں کہ جب ایک صحابی سے اور ہر گناہ کا صدور ہو سکتا ہے تو وہ ایک جھوٹی حدیث کیوں نہیں گھڑ سکتا؟

عدالت کیسے مجروح ہوتی ہے؟

گزشتہ بحث میں عدالتِ صحابہ رضؓ کا صحیح اور حقیقی مطلب و مفہوم بڑی حد تک واضح کیا جا چکا ہے اور یہ بھی ثابت کیا جا چکا ہے کہ الصحابۃ کلھم عدول محدثین کا ایک خاص اصطلاحی

معقولہ ہے جس سے مراد یہ ہے کہ تمام صحابہ کرامؓ حدیثِ نبویؐ روایت کرنے میں راست باز اور صادق القول ہیں اور ان سے کبھی کذب فی الحدیث کا صُدور نہیں ہُوا۔ اب عدالتِ صحابہ کا یہ اصول ــــ کوئی اسے عقیدہ کہنا چاہے تو کہہ لے ــــ اس وقت تک مجروح نہیں ہو سکتا جب تک کوئی شخص اس بات کا قائل نہ ہو کہ صحابہ کرام (معاذ اللہ) غلطیا جھوٹی بات بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس سے منسوب کر دیتے تھے، یا یہ نہ کہے کہ ان سے چونکہ گناہ یا خطا کا صدور ہو سکتا تھا اور ہُوا ہے اس لیے ان کے بارے میں یہ شبہ کیا جا سکتا ہے کہ شاید وہ جھوٹی حدیث بھی بیان کرتے ہوں اور اس بنا پر صحابہ کرامؓ یا کسی خاص صحابی کی عدالت اور ان کی بیان کردہ روایت کے صدق وکذب کی بھی اسی طرح چھان بین ہونی چاہیے جس طرح دوسرے راویوں کے بارے میں کی جاتی ہے[1]۔ مولانا مودودی ان میں سے کسی بات کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ہر صحابی رسول کو بلا استثنا عادل فی روایۃ الحدیث مانتے ہیں۔ حضرت معاویہ، حضرت مغیرہ، حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہم کی روایت کردہ احادیث کو انہوں نے اپنی کتابوں میں درج کر کے ان سے استدلال واستنباط کیا ہے۔ اس کے بعد آخر کس قاعدے کی بنا پر یہ اتہام جائز ہو سکتا ہے کہ "خلافت وملوکیت" میں بیان کردہ واقعات سے عدالتِ صحابہؓ مجروح ہوتی ہے؟

مدیر "البلاغ" نے من مانے طریق پر عدالتِ صحابہ کی اقسام بناتے ہوئے لکھا ہے کہ عقلی طور پر عدالتِ صحابہؓ کے تین مفہوم ہو سکتے ہیں۔ "تیسری قسم جسے انہوں نے بزعمِ خویش اہلِ سنّت کا مسلک قرار دیا ہے، وہ ان کے الفاظ میں یہ ہے کہ "صحابہ کرام نہ تو معصوم تھے اور نہ فاسق۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ان میں سے کسی سے بعض مرتبہ بتقاضائے بشریت "دو ایک

---

[1] جن لوگوں نے اصولِ حدیث واصولِ فقہ کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے وہ اس حقیقت سے بے خبر نہیں رہ سکتے کہ ان کتابوں میں جہاں کہیں الصحابۃ کلہم عدول کا کلیہ زیرِ بحث آیا ہے، وہاں یہ بات بھی بیان کر دی گئی ہے کہ معتزلہ وغیرہ اس بات کے قائل تھے کہ جس طرح دوسرے رواۃِ حدیث کی عدالت کا معاملہ تحقیق وتفتیش طلب ہے اسی طرح صحابہ کرام کا بھی ہے، بالخصوص جن صحابہؓ نے دورِ فتن اور اختلافِ باہمی کا زمانہ پایا اور ان میں ایک فریق بن کر حصہ لیا، ان کی عدالت تحقیق طلب ہے۔ مگر اہلِ سنت نے اس قول کو رد کر دیا اور اب اس کے مردود ہونے پر اجماع ہے۔

یا پسند" غلطیاں سرزد ہو گئی ہوں، لیکن تنبّہ کے بعد انہوں نے توبہ کر لی اور اللہ نے انہیں معاف فرما دیا۔ اس لیے وہ ان غلطیوں کی بنا پر فاسق نہیں ہوئے۔ چنانچہ یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی صحابی نے گناہوں کو اپنی پالیسی بنا لیا ہو جس کی وجہ سے اُسے فاسق قرار دیا جا سکے۔"

مولانا مودودی نے یا میں نے عدالتِ صحابہؓ کا جو مفہوم بیان کیا ہے اس کی تائید ہیں علماء و محدثینِ اہلِ سنّت کے متعدد اقوال درج کیے جا چکے ہیں اور مزید کیے جا سکتے ہیں، لیکن مولانا عثمانی صاحب نے اپنی وضع کردہ تعریف کے حق میں ایک حوالہ بھی نقل نہیں فرمایا۔ تاہم مولانا مودودی کی کوئی تحریر عدالت کی اس تعریف سے بھی متصادم نہیں ہے۔ عثمانی صاحب اوّلاً فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام نہ معصوم تھے نہ فاسق۔ میں پوچھتا ہوں کہ مولانا مودودی نے کس مقام پر کسی صحابی کو فاسق لکھا ہے؟ کیا ان کے صحابہ کو فقط غیر معصوم کہہ دینے یا ان کی کسی غلطی کو بیان کر دینے سے آپ یہ الزام ان پر جڑ دینا چاہتے ہیں؟ اگر اس طرح کے صغرے کبرے ملا کر الزامات برآمد ہو سکتے ہیں تو جو لوگ پاک دامن خواتین پر جھوٹی تہمت لگاتے ہیں، ان کے متعلق سورۂ نور آیت ۴ میں فرمایا گیا ہے کہ اولئك هم الفاسقون پھر کہہ دیجیے کہ حضرت حسانؓ بن ثابت، حضرت مسطحؓ، حمنہ بنتِ جحش (جو ام المومنین حضرت زینبؓ کی بہن ہیں) یہ سب سزا پانے اور توبہ کرنے کے بعد بھی فاسق ہیں بلکہ یہی وہ لوگ ہیں جو فاسق ہیں! یہ آخر کیا طرزِ استدلال ہے؟ مولانا مودودی نے تو فسق یا فاسق کے الفاظ امیر معاویہؓ کے حق میں استعمال نہیں کیے لیکن آپ چاہیں تو میں اہلِ سنّت کے چوٹی کے علماء کی نشان دہی کر سکتا ہوں جنہوں نے یہ الفاظ بھی کہے ہیں۔ فسق یا بدعت کے الفاظ گالی اور سبّ و شتم کے الفاظ ہرگز نہیں ہیں۔ میں شاہ عبدالعزیز کا قول پہلے نقل کر چکا ہوں جس میں انہوں نے امیر معاویہؓ ہی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا

الفاسق لیس باھل اللعن۔

"فاسق لعن طعن کا مستحق نہیں ہے۔"

عدمِ اطاعت پر فسق کا اطلاق

اب ایک دوسرا قول لیجیے۔ کتاب المواقف قاضی عضدالدینؒ کی تصنیف ہے جس کا

موضوع کلام اور عقائد اہلِ سنّت کا اثبات ہے۔ اس کی ایک ضخیم شرح علامہ سید شریف علی بن محمد الجرجانی (ف ۸۱۶ھ) نے سپردِ قلم کی ہے جو شرح المواقف کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے اواخر میں ایک باب الموقف السادس فی السمعیات کے نام سے موسوم ہے۔ اس باب میں وجوب نصب الامام کے زیرِ عنوان تعظیمِ صحابہ کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے جو کچھ علامہ جرجانی نے فرمایا ہے، اس کی پوری عربی عبارت اور پھر اس کا ترجمہ دینا تو موجبِ طوالت ہے، اس لیے میں شروع کے حصے کا ترجمہ دوں گا اور آخری حصہ عربی میں مع ترجمہ درج کروں گا۔ پہلے وہ فرماتے ہیں:

"تمام صحابہ کی تعظیم اور ان کی قدح نہ کرنا واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کی عظمت و ثنا بیان فرمائی ہے اور بہت سی احادیث میں بھی ان کی تعریف بیان ہوئی ہے۔ پھر جو شخص ان کی سیرتوں پر غور کرتا ہے اور ان کے کارنامے، دینی جدوجہد اور اللہ و رسول کے لیے ان کی مالی اور جانی قربانیوں سے واقف ہوتا ہے تو اس شخص کے دل میں ان کی عظمت شان کے بارے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا اور اسے یقین ہو جاتا ہے کہ باطل پرست صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے جو مطاعن منسوب کرتے ہیں، ان سے وہ بری ہیں اور وہ ان پر طعن کرنے سے رک جاتا ہے کیونکہ یہ منافیٔ ایمان ہے۔ ہم اس قسم کے مطاعن سے اپنی کتاب کو آلودہ نہیں کرنا چاہتے اور بڑی کتابوں میں یہ باتیں پوری طرح مذکور ہیں۔ اگر تم چاہو تو آگاہی حاصل کرنے کے لیے ان کا مطالعہ کر سکتے ہو۔ جہاں تک صحابہ کرام کے مابین واقع شدہ فتن و حروب کا تعلق ہے تو معتزلہ میں سے بعض نے تو ان کے وقوع ہی کا انکار کر دیا ہے مگر بلاشک و شبہ یہ انکار مکابرہ ہے ..... اور جن لوگوں نے ان فتنوں اور لڑائیوں کا اعتراف کیا ہے ان میں سے بعض نے فریقین کی تغلیط و تصویب کے معاملے میں سکوت اختیار کیا ہے اور یہ اہل سنت کا ایک گروہ ہے۔"

اس کے بعد فرماتے ہیں:

والذی علیہ الجمھور من الامۃ ھو ان المخطی قتلۃ عثمان و

محاربو علی لانهما امامان فیحرم القتل والمخالفة قطعاً الاان بعضہم کالقاضی ابی بکر ذھب ان ھذہ التخطیة لاتبلغ الی حد التفسیق ومنہم من ذھب الی التفسیق کالشیعة وکثیر من اصحابنا۔

"جمہور امت یعنی امت کی غالب اکثریت جس مسلک پر ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ کے قاتلین اور حضرت علیؓ سے جنگ کرنے والے خطا کار تھے کیونکہ یہ دونوں خلفاء امام وقت تھے اور ان کا قتل اور ان کی مخالفت قطعی حرام تھی، البتہ امت کے بعض علماء مثلاً قاضی ابوبکر باقلانی کا موقف یہ ہے کہ یہ خطا کار ٹھہرانا تفسیق کی حد تک نہیں پہنچتا۔ اور ان میں ایسے بھی ہیں جو محاربینِ علی کی تفسیق کے قائل ہیں، مثلاً شیعہ اور ہمارے علمائے سنت کی کثیر تعداد۔"

(شرح المواقف، جزء ثامن، صفحہ ۳-۴-۳، الطبعۃ الاولیٰ مطبعۃ السعادہ مصر، ۱۳۲۵ھ)

اب شرح المواقف کی اس بحث میں چند امور نہایت واضح ہیں۔ اس میں کتاب وسنت سے صحابۂ کرام کے فضائل ومحامد بیان کرتے ہوئے جملہ صحابۂ کرامؓ کی تعظیم وتکریم کو واجب قرار دیا گیا ہے اور ان کی توہین وتنقیص سے باز رہنے کی تلقین کی گئی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ ہمارے اہل علم اصحاب کی بڑی تعداد نے حضرت علیؓ سے لڑنے والوں کی تفسیق بھی کی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ تفسیق اُس طعن اور قدح کی تعریف میں نہیں آتی جس سے ہمیں روکا گیا ہے اور نہ یہ اُس تعظیم صحابہ کے منافی ہے جس کے ہم مامور ہیں اور جس کے وجوب کا ذکر شروع میں کیا گیا ہے۔ اس بحث سے مزید یہ بھی معلوم ہوگیا کہ بلاشبہ اہل سنت کے ایک گروہ نے ان مقاتلات ومحاربات کے معاملے میں خاموش رہنے کو ترجیح دی ہے لیکن جمہور امت کے نزدیک حضرت علیؓ کے خلاف تلوار اٹھانے والے خاطی تھے اور یہ خطا کثیر من اصحابنا کے نزدیک حد تفسیق تک جا پہنچی تھی لیکن بعض کے نزدیک اس حد تک نہیں پہنچی تھی۔ —

کیا صحابہ کا ہر قول وفعل اجتہاد ہے؟

مجھے اس بات کو تسلیم کرنے میں ہرگز تامل نہیں ہے کہ بہت سے علماء نے یہ بھی فرمایا ہے کہ صحابۂ کرام سب کے سب مجتہد تھے، اس لیے جن صحابہ نے خطا کی ہے، ان کی خطا بھی اجتہادی

خطا ہے جس پر وہ دُہرے نہیں تو ایک اجر کے مستحق ہیں۔ لیکن اس کے جواب میں میری مؤدبانہ گذارش ہے کہ الصحابۃ کلھم مجتہدون بھی کتاب وسنت کی کوئی نص نہیں ہے بلکہ علماء ہی کا بیان کردہ قول ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ سب صحابی اجتہاد کے یکساں درجے پر فائز نہیں تھے۔ امیر معاویہؓ کے متعلق شاہ عبدالعزیز صاحب فرماتے ہیں:

"پس ہر کہ اجتہاد ایشاں را نفی کند درست است زیرا کہ در حضورِ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایشاں را آں مرتبہ حاصل نبود۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در ہیچ مسئلہ بر صحت اجتہاد حکم نفرمودہ اند تا اجتہاد ایشاں معتبر ومفتی بہ تواند شد۔ و ہر کہ ایشاں را مجتہد گفت نیز درست گفت زیرا کہ در اخیر عمر بسبب سماع احادیث کثیرہ از صحابہ دیگر بعضے مسائل فقہ دخل می کردند، ہمیں است معنی قول ابن عباس کہ انہ فقیہ۔

(فتاویٰ عزیزی جلد اول ص۱۰۱ کتب خانہ رحیمیہ دیوبند)۔

[جن صحابہ کرام کو مرتبہ اجتہاد کا حضور میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حاصل نہ ہوا تھا ایسے صحابہ کرام کے اجتہاد کی نفی کرنا درست ہے، اس واسطے کہ ایسے صحابہ کرام کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں مرتبہ اجتہاد کا حاصل نہ ہوا تھا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہؓ کے کسی مسئلہ اجتہادیہ کی تصدیق نہیں فرمائی ہے تا اجتہاد ان کا معتبر اور مفتیٰ بہ ہو سکے۔ اور جس نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو مجتہد کہا تو اس نے بھی درست کہا، اس واسطے کہ حضرت معاویہؓ نے اخیر عمر میں احادیث کثیرہ دیگر صحابہ کبار سے سنیں اور اس وجہ سے بعض مسائل فقہ میں دخل دیتے تھے اور یہی مراد ہے حضرت ابن عباسؓ کی اس قول سے کہ انہ فقیہ (وہ فقیہ ہیں)۔]

(فتاویٰ عزیزی مترجم، سعید اینڈ کمپنی کراچی، ص۲۱۸، ۱۳۸۰ھ)

تاہم اگر اس اصول کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ صحابہ کرام کلھم مجتہد تھے، تب بھی ان کے ہر قول وفعل پر اجتہاد کا اطلاق نہیں ہو سکتا، نہ ہر خطا پر اجتہادی غلطی کا حکم لگایا جا سکتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ بعض افعال پر ماخوذ ومحدود کیوں ہوتے اور ان پر توبہ وانابت کی نوبت کیوں آتی؟

بلکہ توبہ کا سوال ہی کیسے پیدا ہوتا؟ آخر جو فعل مبنی بر اجتہاد اور موجب اجر ہے، وہ اس کے ساتھ ہی قابلِ مواخذہ و تعزیر کیسے ہو سکتا ہے اور اس سے توبہ کی ضرورت کیسے پیش آ سکتی ہے؟

پھر یہ بات میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس اجتہاد کو باعث اجر فرمایا ہے، اس کا اصل تعلق حکم حاکم سے ہے جو کسی حکم شرعی کو کسی جزئی مسئلے پر منطبق کرتے ہوئے صدور میں آیا ہو اور معارض نص یا قطعی البطلان نہ ہو، ورنہ تو ایک صحابی قرآن مجید کی ایک آیت سے استنباط کرتے ہوئے شراب کو حلال کر بیٹھے تھے جس پر حد جاری کی گئی تھی۔ اوپر جو شاہ عبد العزیز صاحب کا قول امیر معاویہؓ کے اجتہاد کے بارے میں نقل ہوا، اس کے بعد ذرا آگے شاہ صاحب امیر معاویہ کے متعلق فرماتے ہیں کہ "اس وقت آپ کا اجتہاد اس درجہ کا نہ تھا کہ آپ اہلِ حق و عقد میں شمار ہو سکتے اور علاوہ اس کے خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی محققین کے نزدیک نص سے ثابت ہے[1]۔" کون سے اُمور مجتہد فیہ ہیں اور کس اجتہاد میں غلطی کے باوجود اجر ہے، اسے واضح کرنے کے لیے امام بخاری نے صحیح البخاری، کتاب الاعتصام بالکتاب والسنہ میں دو مستقل باب باندھے ہیں۔ ایک کا عنوان ہے:

> اذا اجتهد العامل او الحاكم فاخطأ خلاف الرسول من غير علم فحكمه مردود لقول النبي صلى الله عليه وسلم، من عمل عملاً ليس عليه امرنا فهو رد۔
>
> "جب عامل یا حاکم اجتہاد کرے اور اس میں بغیر علم کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف غلطی کرے، اس کا فیصلہ قابلِ رد ہے کیونکہ آنحضورؐ نے فرمایا کہ جو ہمارے حکم کے خلاف عمل کرے وہ عمل مردود ہے[2]۔"

---

[1] شاہ صاحب کا اشارہ الخلافة بعدی ثلثون سنة ..... تقتلك فئة باغية .... وغیرہ ارشادات نبویہ کی جانب ہے، جیسا کہ ان کی اور ان کے والد ماجد کی دوسری تحریرات سے واضح ہے۔ اس لیے شاہ صاحب کے قول کا مدعا یہ ہے کہ جب حضرت علیؓ کی خلافت نص سے ثابت ہے، تو اس خلافت سے انحراف و بغاوت کو اجتہاد کس طرح کہا جا سکتا ہے؟

اس کے بعد امام بخاری کے دوسرے باب کا عنوان ہے:

اجر الحاکم اذا اجتہد فاصاب او اخطأ۔

"حاکم کا اجر جب اس کا اجتہاد درست ہو یا غلط ہو"۔

بہرکیف یہ بات نہایت واضح ہے کہ ایک صحابی کے ہر قول و فعل پر نہ اجتہاد کا اطلاق ہو سکتا ہے اور نہ ہر غلطی وہ اجتہادی غلطی ہو سکتی ہے جو از روئے حدیث موجب اجر و ثواب ہے۔

حضرت علیؓ کے بالمقابل حضرت معاویہؓ نے جو موقف اختیار کیا، اُسے حق بجانب ثابت کرنے کے لیے بعض اصحاب ان احادیث کا سہارا لیتے ہیں جن میں حضرت علیؓ کو اولی الطائفتین من الحق کہا گیا ہے یا جن میں فئتین عظیمتین من المسلمین کا ذکر ہے۔ استدلال یہ ہے کہ جب حضرت علیؓ کو حق سے قریب تر قرار دیا گیا، تو مطلب یہ ہوا کہ حضرت معاویہؓ کا گروہ بھی مجازی حق پر ہی ہوا، گو کہ اقرب الی الحق والصواب نہ ہوا۔ لیکن یہ کوئی قطعی اور مضبوط استدلال نہیں ہے۔ ایک فرد یا جماعت کی تعریف و توصیف اگر بصیغۂ افعل التفضیل کی جائے تو اس سے بالمقابل فریق یا متقابل طرزِ عمل کی توصیف کا پہلو لازماً نہیں نکلتا۔ مثال کے طور پر سورۂ بقرہ، آیت ۲۳۲ میں فرمایا کہ جب تم عورتوں کو طلاق دو اور وہ عدت پوری کرلیں تو انہیں نکاح ثانی سے نہ روکو۔ پھر فرمایا کہ

ذٰلِکُمْ اَزْکٰی لَکُمْ وَاَطْهَرُ۔

"یہ تمہارے لیے زیادہ ستھرا اور پاکیزہ طریقہ ہے"

اب اس کا مطلب یہ نہیں کہ اگر تم ان کے نکاح میں مزاحم ہوگے تو یہ بات بھی پاکیزہ و پسندیدہ ہوگی۔ اسی طرح سورۂ ہود (آیت ۷۸) میں حضرت لوط اپنی قوم سے کہتے ہیں کہ اگر تم عورتوں سے ازدواجی تعلق قائم کرو تو یہ تمہارے لیے زیادہ پاکیزہ (اَطْهَرُ لَکُمْ) ہے۔ کیا اس قول کا منشا یہ ہو سکتا ہے کہ دوسری غیر فطری عادتِ بد بھی کسی درجے میں طہارت کی حامل قرار دی جائے؟ اسی طرح سورۂ زخرف (۲۴) میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی فرمایا گیا:

قَالَ اَوَلَوْ جِئْتُکُمْ بِاَهْدٰی مِمَّا وَجَدْتُّمْ عَلَیْهِ اٰبَآءَکُمْ۔

اب یہاں انبیاء کرام پر نازل شدہ تعلیم کو اہدیٰ (زیادہ موجب ہدایت) قرار دینے سے یہ لازم

نہیں آتا کہ مشرکین اور ان کے باپ دادا جس روش پر تھے وہ بھی کسی درجے میں ہدایت پر مبنی تھی۔ باقی رہی حضرت حسنؓ کے مناقب والی حدیث جس میں آپ کے ذریعے سے مسلمانوں کے دو بڑے گروہوں میں صلح کی بشارت ہے تو اس میں شک ہی کیا ہے کہ آنجناب کے مصالحانہ رویے سے ایک جھگڑا ختم ہوا جس کے دونوں فریق بلاشبہ مسلم و مومن تھے، لیکن اس حدیث میں کسی گروہ کے برسرِ حق یا ناحق ہونے کا ذکر نہیں ہے۔

بہرکیف ایک قول یہ ہے کہ حضرت امیر معاویہؓ اور آپ کے ساتھیوں کی غلطی اجتہادی غلطی تھی، ایک قول یہ ہے کہ یہ خطا تھی مگر حدِ تفسیق کو نہیں پہنچتی، ایک قول یہ ہے کہ اس حد تک پہنچتی ہے۔ مولانا مودودی نے اس کے بین بین موقف اختیار کیا ہے کہ یہ اجتہادی غلطی نہیں، نیت کی غلطی بھی نہیں، محض غلطی ہے۔ یہ موقف قطعی طور پر احوط و اسلم ہے کیونکہ اس میں امیر معاویہؓ کے بارے میں اشارۃً وکنایۃً بھی فسق کا کوئی حکم نہیں لگایا گیا ہے۔ ان سارے اقوال کے قائلین اہلِ سنت ہی کے افراد، بلکہ ائمہ اہلِ سنت میں شمار ہوتے ہیں۔ پھر میری سمجھ میں نہیں آرہا کہ آج کل اہلِ سنت کی یہ کونسی قسم وجود میں آگئی ہے جو ان اقوال میں سے کسی قول کو عدالتِ صحابہؓ کے منافی یا مسلکِ اہلِ سنت کے مخالف سمجھ رہی ہے۔ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ۔ کیا مدیر "البلاغ" اس بات سے بے خبر ہیں کہ احناف کی فقہ و اصولِ فقہ کی کتابوں میں یہ اصول بھی درج ہے کہ غیر فقیہ راوی کی حدیث خلافِ قیاس ہوگی تو وہ قابلِ قبول نہ ہوگی۔ پھر اس وضع کردہ اصول کی روشنی میں حضرت انسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ جیسے جلیل القدر اور کثیر الروایہ صحابہ کرام کو غیر فقیہ قرار دے کر ان کی بعض نہایت صحیح و مرفوع احادیث کو ترک کر دیا گیا ہے۔ میں پوچھتا ہوں کہ ان صحابہ کرام کو غیر فقیہ اور ان کی مرویات کو ناقابلِ قبول قرار دینا، الصحابة كلهم عدول وكلهم مجتهدون کے اس مفہوم سے کیا نہیں ٹکراتا جس کا دعویٰ آپ کر رہے ہیں؟ کیا کوئی صحابی بیک وقت غیر فقیہ اور پھر مجتہد بھی ہو سکتے ہیں؟

توبہ و عفو کی غیر ضروری بحث

مدیر "البلاغ" نے جو یہ لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ صحابہ کرام سے بعض مرتبہ تقاضائے

بشریت "دو ایک یا چند" غلطیاں سرزد ہو گئی ہوں لیکن تنبّہ کے بعد انہوں نے توبہ کر لی اور اللہ نے انہیں معاف فرما دیا، معلوم نہیں یہ بات لکھنے کی ضرورت کیوں پیش آئی اور اس سے کیا ثابت کرنا مقصود ہے؟ کیا مولانا مودودی نے یہ بات کہیں بیان کی ہے کہ فلاں صحابی نے کسی غلطی پر توبہ نہیں کی، اللہ نے انہیں معاف نہیں فرمایا اور وہ اس غلطی اور عدم توبہ کی بنا پر (معاذ اللہ) عادل نہیں رہے ہے؟ مولانا نے صرف غلطیاں اور ان کے تاریخی نتائج و عواقب بیان کر دیئے ہیں۔ یہاں توبہ و معافی کا سوال ہی خارج از بحث ہے۔ بعض افعال ایسی اجتماعی اہمیت کے حامل ہوتے ہیں کہ تنبّہ اور توبہ کے باوجود ان کے اثرات مترتب ہو کر رہتے ہیں اور "خلافت و ملوکیت" میں جو کچھ بحث ہے اسی نقطۂ نظر سے ہے، ورنہ توبہ کا امکان تو ہر مسلمان کے لیے آخر وقت تک یقیناً موجود ہے۔ بلکہ شرک کے ماسوا ہر مسلمان کا ہر گناہ بلا توبہ بھی معاف ہو سکتا ہے جیسا کہ اللہ نے اپنی کتاب میں صراحت فرما دی ہے۔ پھر عفو و مغفرت کے اس اصولی امکان کے علاوہ متعدد صحابہ کرام کی سچی توبہ کا بیان بھی قرآن و حدیث میں موجود ہے اور ساتھ ہی ان غلطیوں کا بیان اور ان پر تبصرہ بھی موجود ہے جن پر توبہ کی گئی تھی۔ توبہ کے بعد بھی ان واقعات کی نشان دہی اور ان پر تنقید کتاب و سنت میں اس وجہ سے ضروری سمجھی گئی کہ دوسرے عبرت و نصیحت حاصل کریں اور بعد کے لوگوں نے بھی اسی غرض کے لیے انہیں بیان کیا۔ مثلاً پہلے درج ہو چکا کہ ابن حجرؒ نے جو کتاب خاص طور پر امیر معاویہؓ کے دفاع میں لکھی اس میں بھی الصحابۃ کلھم عدول سے آغاز کلام کرتے ہوئے یزید کی ولی عہدی پر سخت تنقید کی اور یہاں تک لکھا کہ اگرچہ حضرت معاویہؓ کو اللہ اس پر معاف فرما دے گا، مگر انہوں نے امت کو تباہی سے دوچار کر دیا اور جو شخص اس معاملے میں ان کی پیروی کرے گا آگ میں جائے گا۔ حضرت معاویہؓ نے جو محاربہ و مقاتلہ حضرت علیؓ کے خلاف کیا ہے، اس پر عفو و توبہ کا امکان، یا برنبائے حسن ظن اس کا وقوع تسلیم کر لینے کے باوجود یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ حضرت علیؓ کے مخالفین و منازعین میں سے دوسرے افرادِ صحابہؓ کا اپنے فعل پر ندامت و رجوع جس قطعیت کے ساتھ ثابت ہے، ویسا حضرت امیر معاویہؓ سے ثابت و مذکور نہیں ہے۔ حضرت عائشہؓ تو جنگ جمل کو یاد کر کے اتنا رویا کرتی تھیں کہ آپ کی اوڑھنی تر ہو جایا کرتی تھی۔

یہی وجہ ہے کہ علمائے اہلِ سنّت نے اس فرق کو واضح طور پر بیان کیا ہے۔ مثال کے طور پر علامہ عبدالکریم شہرستانی "الملل والنحل" میں امام ابوالحسن اشعریؒ کا قول یوں نقل فرماتے ہیں:

قال لانقول فی عائشۃ وطلحۃ والزبیر الا انہم رجعوا عن الخطأ وطلحۃ والزبیر من العشرۃ المبشرین بالجنۃ ولا نقول فی معاویۃ و عمرو بن العاص الا انہما بغیا علی الامام الحق۔

(الملل والنحل جلد اول ص۱۴۵۔ مکتبۃ الحسین، قاہرہ، ۱۳۶۸ھ)۔

"امام الاشعری کا قول ہے کہ ہم عائشہؓ، طلحہؓ اور زبیرؓ کے متعلق یہی کہتے ہیں کہ انہوں نے اپنی غلطی سے رجوع کر لیا اور طلحہؓ و زبیرؓ عشرۂ مبشرہ میں سے ہیں اور ہم معاویہؓ اور عمروؓ بن عاص کے متعلق اس کے سوا کچھ نہیں کہتے کہ انہوں نے امام حق کے خلاف بغاوت کی۔"

اب یہاں امام ابوالحسن جس طرح ایک فریق کے رجوع کا ذکر کر رہے ہیں اور دوسرے کا نہیں کر رہے، اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ امیر معاویہؓ اور حضرت عمرو بن العاصؓ کا رجوع عن الخطا اس طرح ثابت نہیں ہے جس طرح حضرت عائشہؓ، حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ کا ثابت ہے؟

کیا تخویف و تحریص کا غلط الزام ہے؟

البلاغ میں یہ بات بار بار دُہرائی گئی ہے کہ "خلافت و ملوکیت" میں حضرت معاویہؓ سے متعلق مندرجات کو اگر درست مان لیا جائے .... اگر یہ چارج شیٹ درست ثابت ہو جائے ..... اگر یہ تمام جرائم ان کے سر تھوپ دیے جائیں، تو انہیں فسق سے کیسے بری کیا جا سکتا ہے؟ اس طرزِ بیان و اندازِ استفہام کا صاف مدعا یہ ہے گویا کہ امیر معاویہؓ کی جن غلطیوں کا ذکر اس کتاب میں ہے وہ سب اپنے پاس سے گھڑ کر مصنف نے حضرت معاویہؓ کے سر منڈھ دی ہیں۔ میں اگرچہ ان میں سے ایک ایک چیز کا ثبوت نقل و عقل کے ناقابلِ تردید دلائل کے ساتھ پیش کر چکا ہوں، لیکن یہاں میں دوبارہ ان کا مختصر جائزہ لیے لیتا ہوں۔ عثمانی صاحب کے نزدیک اوّلین غلط الزام یہ ہے کہ امیر معاویہؓ نے اپنے بیٹے کے لیے خوف و طمع کے ذرائع سے بیعت لی اور قتل کی دھمکیاں دیں۔ اب میں ان کے والد صاحب اور دوسرے علماء و مؤرخین کے اقوال

درج کرنا شروع کر دوں تو بات بھی لمبی ہوگی اور شاید انہیں تاریخی روایات کہہ کر ان سے اعراض کیا جائے گا۔ اس لیے میں صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب غزوہ خندق کی ایک حدیث مع ترجمہ یہاں دیتا ہوں:

عن ابن عمر قال دخلت علی حفصة و نسواتها تنطف، قلت قد کان من امر الناس ما ترین فلم یجعل لی من الامر شیئ۔ فقالت الحق بهم فانهم ینتظرونك واخشی ان یکون فی احتباسك عنهم فرقة فلم تدعه حتی ذهب۔ فلما تفرق الناس خطب معاویة قال من کان یرید ان یتکلم فی هٰذا الامر فلیطلع لنا قرنه ولنحن احق به منه ومن ابیه۔ قال حبیب بن مسلمة فهلا اجبته؟ قال عبد الله فحللت حبوتی وهممت ان اقول احق بهذا الامر منك من قاتلك واباك علی الاسلام۔ فخشیت ان اقول کلمة تفرق بین الجمع وتسفك الدم ویحمل عنی غیر ذالك۔ فذکرت ما اعد الله فی الجنان۔ قال حبیب حُفظت وعُصمت۔

"حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں حضرت حفصہؓ کے پاس گیا۔ انہوں نے غسل کیا تھا اور پانی کے قطرے ان کے بالوں سے گر رہے تھے۔ میں نے حفصہؓ سے کہا کہ لوگوں کا حال آپ دیکھ رہی ہیں۔ میرا امارت وخلافت کے معاملہ میں کوئی دخل نہیں رہنے دیا گیا وہ بولیں آپ جائیں تو سہی، لوگ آپ کے انتظار میں ہیں اور مجھے خطرہ ہے کہ آپ اگر وہاں نہ گئے تو تفرقہ پیدا ہوگا۔ حضرت حفصہؓ نے حضرت ابن عمرؓ کو اس وقت تک نہ چھوڑا جب تک کہ وہ بھی اجتماع میں چلے نہ گئے۔ جب لوگ جدا جدا ٹکڑیوں میں بیٹھ گئے تو امیر معاویہؓ نے تقریر کرتے ہوئے کہا کہ جو شخص بھی امارت یا ولی عہدی کے معاملے میں زبان کھولنا چاہتا ہے، وہ ذرا اپنا سینگ تو اونچا کر کے دکھائے۔ ہم اس سے اور اس کے باپ سے بھی زیادہ امارت کے مستحق ہیں۔ حبیب بن مسلمہ نے (جو حضرت ابن عمرؓ سے یہ روداد سن رہے تھے) پوچھا کہ آپ نے کوئی جواب امیر معاویہؓ کو نہ دیا؟ حضرت ابن عمرؓ نے

فرمایا کہ مَیں نے اپنی چادر ڈھیلی کی تھی اور ارادہ کیا تھا کہ مَیں ان سے کہوں: "تم سے زیادہ حقدار امارت کا وہ ہے جس نے تم سے اور تمہارے باپ ابو سفیان سے اسلام کی خاطر قتال کیا۔ پھر مَیں ڈر گیا کہ میری بات سے تو اور زیادہ تفریق پیدا ہوگی، حتیٰ کہ خونریزی تک نوبت جا پہنچے گی اور میری بات سے کوئی دوسرا ہی مطلب اخذ کیا جائے گا۔ پس مَیں نے جنت میں اپنے اجر کو یاد کیا (اور خاموشی برتی)۔ حبیب کہنے لگے کہ آپ نے اپنے آپ کو محفوظ کر لیا، بچا لیا۔"

اس روایت کو بعض محدثین نے واقعۂ تحکیم اور بعض نے بیعتِ یزید سے متعلق قرار دیا ہے۔ بہرکیف دونوں میں سے جو صورت بھی ہو، اس حقیقت سے انکار نہیں ہے کہ امیر معاویہؓ ایک مجمع کو خطاب کر رہے تھے اور تہدید و تخویف کے انداز میں فرما رہے تھے کہ ہم خلافت کے زیادہ حقدار ہیں، ہمارے سامنے کون ہے جو سر اٹھائے؟ اس پر حضرت ابن عمرؓ جواب دینے سے رُک گئے اور یہ جانتے ہوئے رُک گئے کہ میرے جواب کو غلط معنی پر محمول کر کے مجھے بھی مدعیٔ خلافت سمجھ لیا جائے گا اور تلوار کشی اور خون خرابے تک معاملہ جا پہنچے گا۔ پھر اس کے بعد حبیب جو امیر معاویہؓ کے خاص رفقا میں سے تھے اور سارے حالات سے پوری طرح باخبر تھے، ان کا حضرت ابن عمرؓ سے یہ کہنا کہ آپ تو بچ گئے اور محفوظ ہو گئے، ورنہ بات کرتے تو شامت بلاتے، یہ پورا سلسلۂ گفتگو آخر کسی سنگین صورتِ حالات پر دلالت کر رہا ہے۔

اس کے بعد بھی شاید مولانا عثمانی صاحب تو یہی کہیں گے کہ "خوف و طمع کے ذرائع" استعمال کرنے کا الزام پہلی دفعہ مولانا مودودی نے گھڑا ہے! اسی لیے انہوں نے ولی عہدیٔ یزید پر بحث کے دوران میں ایک واقعہ سے امیر معاویہؓ اور حضرت سعید بن عثمانؓ کی گفتگو کا وہ حصہ تو نقل کر دیا تھا جس میں یزید کو ولی عہد بنانے کی شکایت تھی، لیکن وہ حصہ حذف کر دیا تھا جس میں یہ مذکور تھا کہ اس شکایت کے جواب میں حضرت سعید کو خراسان کی گورنری دے دی گئی تھی۔

قتل حجرؓ اور دیت و توریث

تخویف و تہدید کے علاوہ مولانا محمد تقی عثمانی کے خیال میں جو جرائم مولانا مودودی نے امیر معاویہؓ کے سر چپیک دیئے ہیں وہ یہ ہیں کہ امیر معاویہؓ نے حجرؓ بن عدی جیسے زاہد و عابد صحابی کو محض حق گوئی کی وجہ سے قتل کیا، مسلمان کو کافر کا وارث قرار دینے کی بدعت جاری کی، اور دیت کے احکام میں تبدیلی کر کے آدمی دیت خود لینی شروع کر دی۔ میری گزارش یہ ہے کہ حضرت حجرؓ بن عدی کے قتل سے انکار تو عثمانی صاحب کو بھی نہیں ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ قتل کی وجہ کیا تھی اور قتل جائز تھا یا نہیں، تو اس پر جو کچھ میں نے لکھا ہے، اس کا کوئی اطمینان بخش جواب اب تک عثمانی صاحب یا کسی دوسرے صاحب نے نہیں دیا۔ اسی طرح کوئی اس سے بھی انکار نہیں کر سکتا کہ امیر معاویہؓ نے توریث مسلم من الکافر کا نیا قاعدہ جاری کیا اور غیر مسلم کی دیت کا آدھا حصہ وارثوں کو دینے کے بجائے خود لیا (یا بیت المال میں لیا)۔ اس چیز کو اُمت کے کسی مسلک میں قبول نہیں کیا گیا ہے، حتیٰ کہ ان کے اپنے خاندان کے ایک فرد حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے بھی اسے تبدیل کرنا ضروری سمجھا۔ اس طریقے کا خلافِ کتاب و سنت ہونا میں پُوری طرح واضح کر چکا ہوں۔ اس پر بدعت کا اطلاق بھی علمائے امت کر چکے ہیں۔

سبِ علیؓ کا مزید ثبوت

اسی طرح میں احادیثِ صحیحہ اور محدثین و مؤرخین کے مستند اقوال سے یہ ثابت کر چکا ہوں کہ امیر معاویہؓ اور ان کے گورنر حضرت علیؓ اور اہلِ بیت پر سب و شتم کرتے تھے۔ لیکن میری کسی بات کو غلط ثابت کیے بغیر پھر وہی بات دہرا دی گئی کہ مولانا مودودی نے جو الزامات امیر معاویہؓ کے سر تھوپے ہیں، ان میں یہ بھی ہے کہ انہوں نے حضرت علیؓ پر خود سرِ منبر سب و شتم کرنے کی بدعت جاری کی۔ اس بحث میں عثمانی صاحب نے ابن حجر مکی کا یہ قول بھی تطہیر الجنان سے نقل کیا ہے کہ:

''صحابہ کرام کے درمیان جو واقعات ہوئے کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ انہیں ذکر

کرکے ان کے نقص پر استدلال کرے۔ یہ کام صرف اہلِ بدعت کا ہے اور بعض ان جاہل ناقلوں کا جو ہر اس چیز کو نقل کر دیتے ہیں جو انہوں نے کہیں لکھی ہو اور اس سے اس کا ظاہری مفہوم ہی مراد لیتے ہیں، نہ اس روایت کی سند پر طعن کرتے ہیں، نہ اس کی تاویل کی طرف اشارہ کرتے ہیں، یہ بات سخت حرام و ناجائز ہے، کیونکہ اس سے فسادِ عظیم رونما ہوتا ہے اور یہ عام لوگوں کو صحابہؓ کے خلاف اکسانے کے مترادف ہے، حالانکہ ہم تک دین کے پہنچنے کا واسطہ یہی صحابہؓ ہیں جنہوں نے قرآن و سنت کو ہم تک نقل کیا ہے۔"

اب ملاحظہ ہو کہ یہی ابن حجر اپنی اسی کتاب "تطہیر الجنان واللسان عن الخطور والتفوہ بثلب سیّدنا معاویۃ بن ابی سفیان" میں صفحہ ۴ پر اسی سبّ و شتم کے مسئلے میں کیا فرماتے ہیں۔ حضرت علیؓ کے متعلق وہ لکھتے ہیں:

لما وقع من الاختلاف والخروج علیه نشر من سمع من الصحابة تلك الفضائل وبثها نصحاً للامة ایضاً ثم لما اشتد الخطب واشتغلت طائفة من بنی امیة بتنقیصه وسبه علی المنابر ووافقهم الخوارج لعنهم الله بل قالوا بکفره اشتغلت جهابذة الحفاظ من اهل السنة ببث فضائله حتی کثرت للامة ونصرة للحق۔[1]

"جب اختلاف رونما ہوا اور حضرت علیؓ کے خلاف خروج کیا گیا تو حضرت علیؓ کے فضائل جن صحابہ کرام نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنے تھے، انہوں نے امت کی خیر خواہی کے لیے ان فضائل کی نشر و اشاعت شروع کی۔ پھر جب حضرت علیؓ کی مخالفت میں بہم زور پکڑ گئی اور بنو امیہ کے ایک گروہ نے منبروں پر ان کی تنقیص اور سبّ و شتم کو اپنا مشغلہ بنالیا اور خوارج نے بھی (اللہ ان پر لعنت کرے) ان مخالفین کا ساتھ دیا بلکہ حضرت علیؓ کی

---

[1] "تقریباً یہی بات حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری، کتاب المناقب میں فرمائی ہے جو میں سبّ علیؓ کی بحثِ سابق میں نقل کر چکا ہوں۔"

تکفیر تک کر ڈالی، تو اہل سنت کے بڑے بڑے ناقدین حدیث، جنہیں احادیث نبوی حفظ تھیں، انہوں نے حضرت علیؓ کے فضائل و مناقب میں مروی حدیثوں کو پھیلایا یہاں تک کہ امت میں ان کی کثیر تعداد کا چرچا ہو گیا اور نصرت حق کا تقاضا پورا ہو گیا۔"

اب مولانا محمد تقی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ الزام زبردستی گھڑ کر امیر معاویہؓ اور آپ کے گورنروں کے خلاف عائد کر دیا گیا ہے کہ وہ منبروں پر چڑھ کر حضرت علیؓ پر سب و شتم کرتے تھے، حالانکہ ابن حجر مکی جن کا قول عثمانی صاحب نے نقل کیا ہے، وہ خود اپنی اسی کتاب میں یہ بات ایک مسلّم و مصدقہ واقعہ کے طور پر بیان فرما رہے ہیں کہ حضرت علیؓ کے عہد خلافت میں بنو امیہ اور خوارج ایک دوسرے کی ہمنوائی میں حضرت علیؓ کی تنقیص اور ان پر سب و شتم میں مشغول رہتے تھے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ پبلک پلیٹ فارم اور منبر امیر معاویہؓ اور آپ کے گورنروں ہی کے زیر تصرف تھے اور جس اختلاف، خروج اور حضرت علیؓ کے خلاف شور و شغب اور ہنگامے کا یہاں ذکر ہے یہ حضرت علیؓ کے عین حیات اور آپ کی خلافت کے دوران ہی میں برپا کیا گیا تھا۔

خلافت و ملوکیت میں سب و شتم کے ثبوت میں جو روایات درج ہیں، ان میں سے ایک مروان سے متعلق ہے کہ وہ ہر جمعے کو حضرت علیؓ پر لعن طعن کرتا تھا۔ "البلاغ" میں اس کی تردید پر بھی بڑا زور صرف کیا گیا ہے اور ایک ایک راوی کی خوب کھال ادھیڑی گئی ہے۔ اگرچہ میں اس کا مفصل جواب پہلے دے چکا ہوں، تاہم میں انہی ابن حجرؒ کی اسی کتاب تطہیر الجنان کی ایک روایت مزید نقل کرتا ہوں جو مروان ہی کے متعلق ہے۔ فرماتے ہیں:

فی روایة للبزار لقد لعن اللہ الحکم وما ولد علی لسان نبیه صلی اللہ علیه وسلم وبسند رجاله ثقاة ان مروان لما ولی المدینة کان یسب علیاً علی المنبر کل جمعة، ثم ولی بعدہ سعید بن العاص فکان لا یسب، ثم اعید مروان فعاد للسب وکان الحسن یعلم ذالك فسکت ولا یدخل الا عند الاقامة۔ فلم یرض بذالك مروان حتی ارسل للحسن فی بیته بالسب البلیغ لابیه وله ومنه "ما وجدت مثلك الا مثل البغلة یقال لها من ابوك فتقول امی الفرس" فقال للرسول "ارجع الیه فقل

له واللہ لا امحو عنك شيئا مما قلت بأني اسبك، ولكن موعدى وموعدك الله۔ فان كنت كاذبا فالله اشد نقمة۔ قد اكرم جدى ان يكون مثلى مثل البغلة۔" فخرج الرسول فلقى الحسين فاخبره بذالك السب۔ بعد مزيد تمنع وتهديد من الحسين ان لم يخبره، فقال بل ويتامل بابيك وقومك واية ما بيني وبينك ان تمسك منكبيك من لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم...... وبسند حسن ان مروان قال لعبد الرحمٰن بن ابي بكر رضي الله عنهما انت الذى نزل فيك وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا...... فقال له عبد الرحمٰن كذبت ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن اباك۔

مبزار کی روایت میں ہے کہ اللہ نے حکم (والدِ مروان) اور اس کے بیٹے پر لعنت کی لسانِ نبوی کے ذریعے سے۔ اور ثقہ راویوں کی سند کے ساتھ مروی ہے کہ جب مروان کو مدینے کا گورنر بنایا گیا تو وہ منبر پر ہر جمعے میں حضرت علیؓ پر سب وشتم کرتا تھا۔ پھر اس کے بعد حضرت سعید بن عاص گورنر بنے تو وہ سب علیؓ کا ارتکاب نہیں کرتے تھے۔ پھر مروان کو دوبارہ گورنر بنایا گیا تو اس نے پھر سبّ وشتم شروع کر دی۔ حضرت حسنؓ کو اس کا علم تھا مگر آپ خاموش رہتے اور مسجد نبوی میں عین اقامت کے وقت داخل ہوتے (تاکہ اپنے والد ماجد کی بدگوئی نہ سُن سکیں)۔ مگر مروان اس پر بھی راضی نہ ہوا یہاں تک کہ اس نے حضرت حسنؓ کے گھر میں ایلچی کے ذریعے ان کو اور حضرت علیؓ کو گالیاں دلوا بھیجیں۔ ان مغلظات میں سے ایک یہ بات بھی تھی کہ "تیری مثال میرے نزدیک خچر کی سی ہے کہ جب اس سے پوچھا جائے کہ تیرا باپ کون ہے، تو وہ کہے کہ میری ماں گھوڑی ہے" حضرت حسنؓ نے سُن کر قاصد سے کہا کہ تو اس کے پاس جا اور اُس سے کہہ دے کہ بخدا میں تجھے گالی دے کر تیرا گناہ ہلکا نہیں کرنا چاہتا۔ میری اور تیری ملاقات اللہ کے ہاں ہوگی۔ اگر تو جھوٹا ہے تو اللہ سزا دینے میں بہت سخت ہے۔ اللہ نے میرے نانا جان (صلی اللہ علیہ وسلّم) کو جو شرف بخشا ہے وہ اس سے بلند و برتر ہے کہ میری مثال خچر کی سی ہو۔" ایلچی نکلا

تو حسینؓ سے اس کی ملاقات ہو گئی اور انہیں بھی اس نے گالیوں کے متعلق بتایا حضرت حسینؓ نے اُسے پہلے تو دھمکی دی کہ خبردار، جو تم نے میری بات بھی مروان تک نہ پہنچائی اور پھر فرمایا کہ "اے مروان تو ذرا اپنے باپ اور اس کی قوم کی حیثیت پر بھی غور کر تیرا مجھ سے کیا سروکار، تو اپنے کندھوں پر اپنے اس لڑکے کو اٹھاتا ہے جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت کی ہے" ...... اور عمدہ سند کے ساتھ یہ بھی مروی ہے کہ مروان نے عبدالرحمٰن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما سے کہا کہ تو وہ ہے جس کے بارے میں قرآن کی یہ آیت اتری "جس نے کہا اپنے والدین سے کہ تم پر اُف ہے" ...... عبدالرحمٰن کہنے لگے "تو نے جھوٹ کہا، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیرے والد پر لعنت کی تھی"

مروان کی بدزبانی کا یہ پورا واقعہ علاوہ دیگر مورخین کے امام جلال الدین سیوطیؒ نے تاریخ الخلفاء میں بھی نقل کیا ہے اور متعدد دوسرے علماء نے اس کو بیان کیا ہے۔

امیر معاویہؓ کے عہد میں حضرت علیؓ واہلِ بیتِ نبیؐ پر سب وشتم کا آغاز ایک مانی ہوئی تاریخی حقیقت ہے اور یہ امر بھی مسلّم ہے کہ مروان نے اس کام میں نہایت نمایاں حصہ لیا ہے۔ ابن حجر کے علاوہ متعدد دوسرے مؤرخین نے بھی اس بات کی صراحت کی ہے کہ حضرت سعیدؓ بن العاص جو مدینے کے گورنر تھے، انہیں معزول کر کے مروان کو یہ عہدہ اس لیے دیا گیا تھا کہ حضرت سعید سب وشتم میں حصہ لینے پر رضامند نہ تھے۔ ابن کثیر، البدایہ جلد ۸ ص۲۵۸ پر حضرت سعیدؓ کے متعلق لکھتے ہیں:

ولاہ المدینۃ مرتین وعزلہ مرتین بمروان بن الحکم وکان سعید ھٰذا لا یسب علیاً ومروان یسبہ۔

"امیر معاویہؓ نے انہیں دو مرتبہ مدینے کا والی بنایا اور دونوں مرتبہ مروان کے بدلے میں انہیں معزول کر دیا۔ یہ سعیدؓ بن العاص حضرت علیؓ پر سب وشتم نہیں کرتے تھے اور مروان سبِ علیؓ کا ارتکاب کرتا تھا"

یہ قول جہاں مروان کی بدگوئی واضح کرتا ہے، وہیں اس بات کو بھی ثابت کرتا ہے کہ جو

گورنر سب وشتم نہیں کرتا تھا اس کی گورنری چھن کر ایسے شخص کے سپرد کر دی جاتی تھی جو اس فعل کو سر انجام دیتا تھا۔ پھر حضرت سعیدؓ کے بارے میں منفی طور پر یہ کہنا کہ کان لا یسب علیاً، صاف طور پر یہی بتا رہا ہے کہ سب علیؓ کا طریقہ عام تھا، ورنہ حضرت سعیدؓ جن کا علم، تقویٰ، تدیّن اور جن کے مجاہدانہ کارنامے معروف ومشہور ہیں اور جنہوں نے بنو امیہ کے ممتاز فرد اور حضرت عثمانؓ کے ربیب ہونے کے باوجود جنگِ جمل وصفین سے بالکل کنارہ کشی کی، ان کے بارے میں آخر یہ صراحت کیوں ضروری سمجھی گئی کہ وہ حضرت علیؓ پر سب وشتم نہیں کرتے تھے؟

ابن تیمیہؒ کے اقوال

مدیر "البلاغ" نے علامہ ابنِ تیمیہؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ "جن روایات سے صحابہ کرام کی برائیاں معلوم ہوتی ہیں، ان میں سے کچھ تو جھوٹ ہی جھوٹ ہیں اور کچھ ایسی ہیں کہ ان میں کمی بیشی کر دی گئی ہے اور ان کا اصلی مفہوم بدل دیا گیا ہے۔" اس کے بعد عثمانی صاحب پوچھتے ہیں کہ جن تاریخی روایات کی بنیاد پر مولانا مودودی آج حضرت معاویہؓ کو "حقیقی غلطی" کا مجرم قرار دے رہے ہیں کیا ابن تیمیہؒ اور دوسرے علماء ان تاریخی روایتوں سے بے خبر تھے یا اتنے کم فہم تھے کہ وہ اجتہادی غلطی اور حقیقی غلطی میں تمیز نہیں کر سکتے تھے؟ میں اس کے جواب میں امام ابن تیمیہؒ ہی کے چند اقوال پیش کرتا ہوں۔ منہاج السنہ، جلد ثانی ص۲۱۴ پر آپ حضرت معاویہؓ کے متعلق فرماتے ہیں:

کان من احسن الناس سیرۃً فی ولایتہ وھو ممن حسن اسلامہ ولولا محاربتہ لعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ وتولیۃ الملک لم یذکرہ احد الا بخیر کما لم یذکر امثالہ الا بخیر۔

"امیر معاویہؓ اپنی حکومت میں اپنے طرزِ عمل کے اعتبار سے بہترین لوگوں میں سے تھے اور مخلص مسلمان تھے اور اگر آپ حضرت علیؓ سے محاربت نہ کرتے اور اپنے اقتدار میں ملوکیت کا طریقہ اختیار نہ کرتے تو کوئی شخص بھی ان کا ذکر اچھائی کے بغیر نہ کرتا جس طرح کہ آپ جیسے دوسرے صحابہ کرام کا ذکر خیر کیا جاتا ہے۔"

پھر اسی کتاب کے جزو ثالث ص۱۶۹ پر مصنف فرماتے ہیں:

وابو سفیان کان فیہ بقایا من جاھلیۃ العرب یکرہ ان یتولی علی الناس رجل من غیر قبیلتہ۔

"اور ابو سفیان میں جاہلیتِ عرب کے بقایا موجود تھے جن کی بنا پر وہ اپنے قبیلے کے سوا کسی دوسرے شخص کا امیر بننا ناپسند کرتے تھے۔"

آگے چوتھی جلد کے ص۱۶۹ پر ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

ولم یتھم احد من الصحابۃ والتابعین معاویۃ بنفاق واختلفوا فی ابیہ۔ (منہاج السنۃ النبویۃ فی نقض الشیعۃ، مطبعہ امیریہ، مصر، ۱۳۲۱ھ)

"صحابہ کرام و تابعین میں سے کسی نے بھی امیر معاویہؓ پر تو نفاق کی تہمت نہیں لگائی لیکن ابو سفیان کے معاملے میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔"

اب ظاہر ہے کہ امام ابن تیمیہؒ نے جو رائے امیر معاویہؓ یا ان کے والد ماجد کے متعلق ظاہر کی ہے، وہ ایسی روایات پر تو مبنی نہ ہوگی جو جھوٹ ہی جھوٹ ہوں اور نہ ابن تیمیہؒ بقول عثمانی صاحب اتنے کم فہم ہو سکتے تھے کہ وہ اجتہادی غلطی کے لیے ذکرِ خیر کے فقدان، جاہلیت اور ملوکیت وغیرہ کے الفاظ استعمال کرتے۔

ہر بدعت و فسق منافیٔ عدالت نہیں

ہمارے معترضین چونکہ بعض راویوں کو شیعہ یا مبتدع کہہ کر ان کی روایات کو فوراً رد کر دیتے ہیں، اس لیے میں مناسب سمجھتا ہوں کہ اس مسئلے پر بھی مختصر بحث کر دوں کہ راویٔ حدیث کے کسی قول و فعل پر فسق و بدعت کا اطلاق اس کی مرویات میں کس حد تک قادح ہو سکتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ بالعموم سنّت کے بالمقابل بدعت کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے اور جن فرقوں یا گروہوں کا مسلک بنیادی طور پر اہلِ سنّت سے مختلف ہے، ان کو اہلِ بدعت و ہویٰ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ صحابۂ کرام کے دورِ سعادت کے بعد تابعین، تبع تابعین اور ائمہ محدثین کے ہاں اس پر اکثر بحثیں ہوتی رہی ہیں کہ اہلِ سنّت کے ماسوا دوسرے گروہوں کے افراد سے اخذِ حدیث جائز ہے یا نہیں۔ ان بحثوں کے مطالعے سے جو حقیقت سامنے

آتی ہے وہ یہ ہے کہ جمہور محدثین اس امر کے قائل نہیں ہیں کہ اہلِ بدعت کی روایت کردہ احادیث کو مطلقاً رد کر دیا جائے اور ان کے کسی شخص کی کسی حدیث کو نہ لیا جائے۔ امام ذہبیؒ نے رجال حدیث کی جرح وتعدیل پر اپنی کتاب "میزان الاعتدال" میں جابجا اصولی بحث کی ہے۔ ابان بن تغلب جو اہلِ تشیّع میں سے تھے اور جن کی روایات صحیح مسلم میں موجود ہیں، ان کے حالات بیان کرتے ہوئے امام ذہبیؒ فرماتے ہیں:

فان قیل کیف ساغ توثیق مبتدع وحد الثقة العدالة والاتقان، فکیف یکون عدلاً وھو صاحب بدعة؟ فجوابه ان البدعة علی ضربین فبدعة صغری کغلو التشیع او التشیع بلاغلو ولا تحرق فھذا کثیر فی التابعین وتابعیھم مع الدین والورع والصدق فلو ذھب حدیث ھٰؤلاء لذھب جملة من الآثار النبویة وھٰذہ مفسدة بیّنة ثم بدعة کبری کالرفض الکامل والغلو فیه والحط علی ابی بکر وعمر رضی اللّٰہ عنھما والدعاء الی ذالك فھٰذا النوع لا یحتج بھم۔

"اگر یہ کہا جائے کہ ایک مبتدع کی توثیق کیسے جائز ہوگی حالانکہ عدالت و اتقان کی شرط ثقاہت کے لیے لازم ہے، پھر ایک راوی جو صاحبِ بدعت ہے، وہ عادل کیسے ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بدعت دو قسم کی ہے۔ ایک تو بدعتِ صغریٰ ہے مثلاً تشیّع میں غلو کرنا یا شیعہ ہونا مگر غالی اور کٹر شیعی نہ ہونا تو یہ چیز تابعین اور تبع تابعین کی کثیر تعداد میں تھی باوجود اس کے کہ ان میں دین، تقویٰ اور سچائی بھی موجود تھی۔ پس اگر ان کی روایت کردہ احادیث ترک کر دی جائیں تو احادیثِ نبویہ کا بہت بڑا حصہ ضائع ہو جائے گا اور یہ ایک واضح مفسدہ ہوگا۔ دوسری بدعتِ کبریٰ ہے جس کی مثال کامل رفض اور اس میں غلو ہے جس کے حامل حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی تنقیص کرتے ہیں اور دوسروں کو اس کی دعوت دیتے ہیں، اس قسم کے لوگوں کی روایات قابلِ حجت نہیں۔"

اس سے معلوم ہوا کہ تابعین اور تبع تابعین میں بکثرت حضرات ایسے تھے جن میں اس حد تک تشیّع موجود تھا جس پر بدعتِ صغریٰ کا اطلاق کیا گیا ہے، اس کے باوجود چونکہ وہ صادق القول تھے

اور شیخین کی توہین نہیں کرتے تھے، اس لیے ان کی حدیث کو ترک نہیں کیا گیا، نہ ان کی عدالت و ثقاہت میں شک کیا گیا۔ بلکہ محدثین کا ارشاد یہ ہے کہ اگر ان لوگوں کی روایت کردہ احادیث قبول نہ کی جائیں تو حدیث کا بڑا ذخیرہ ایسا ہو گا جس سے ہاتھ دھونے پڑیں گے اور یہ بہت بڑی قباحت ہو گی۔

حافظ ابن حجرؒ عسقلانی نے اپنی تصنیف نزہۃ النظر شرح نخبۃ الفکر میں جہاں راوی کے اسبابِ طعن پر بحث کی ہے، وہاں بدعت پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

البدعة اما ان تكون بمكفّرٍ كان يعتقد ما يستلزم الكفر او بمفسقٍ .... والتحقيق انه لا يردّ كل مكفّر ببدعة لان كل طائفة تدّعي ان مخالفيها مبتدعة وقد تبالغ فتكفر مخالفيها فلو اخذ ذالك على الاطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف۔ فالمعتمد ان الذي ترد روايته من انكر متواترا من الشرع معلومًا من الدين بالضرورة۔

"بدعت کی ایک قسم کا اطلاق ایسے قول و فعل پر ہوتا ہے جس کا مرتکب یا معتقد کفر کی حد تک جا پہنچتا ہے یا پھر فسق میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں تحقیقی موقف یہ ہے کہ ہر صاحبِ بدعت کی روایت کو رد نہیں کیا جائے گا گو کہ اس کی تکفیر ہی کی جا رہی ہو، کیونکہ ہر گروہ کا دعویٰ یہ ہے کہ اس کے مخالفین مبتدع ہیں اور ہر گروہ مبالغے سے کام لے کر اپنے مخالفین کی تکفیر کر ڈالتا ہے، تو اگر ہر ایک کا قول علی الاطلاق مانا جائے تو ہر گروہ کی تکفیر لازم آئے گی۔ پس جو قول قابلِ اعتماد ہے وہ یہ ہے کہ روایت صرف اس کی ردّ کی جائے گی جو کسی ایسے امرِ شرعی کا منکر ہو، جو تواتر سے ثابت ہو یا ضروریاتِ دین میں سے اس کا ہونا معلوم ہو۔"

حافظ ابن حجرؒ کی تحقیق سے یہ بات واضح ہو گئی کہ کسی راوی کو اس کے ناقدین خواہ بدعت، فسق، حتیٰ کہ کفر کا مرتکب کیوں نہ قرار دے دیں جب تک وہ متواترات و ضروریاتِ دین میں سے کسی امر کا انکار نہ کرے، اس کی حدیث کو علی الاطلاق رد نہیں کیا جا سکتا۔

اہل بدعت سے روایت

اہلِ بدعت کا اطلاق شیعوں کے علاوہ نواصب و خوارج اور قدریہ وغیرہ پر بھی کیا جاتا ہے۔ اب ناصبیوں کا حال یہ ہے کہ وہ حضرت علیؓ اور اہلِ بیت کے خلاف ایک میل اور عناد اپنے دل میں رکھتے ہیں اور خوارج کا مسلک یہ تھا کہ وہ ہر مرتکب کبیرہ کو کافر و مرتد قرار دے کر اس کی جان و مال کو بالکل حلال سمجھتے تھے۔ یہ لوگ حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کو چھوڑ کر حضرت معاویہؓ، حضرت علیؓ اور بہت سے صحابۂ کرام تک کی تکفیر کرتے تھے، بلکہ بعض صحابہؓ ان ظالموں کے ہاتھوں محض اس بنا پر شہید ہوئے کہ وہ ان کے گمراہانہ عقائد و اعمال میں ان کی ہمنوائی پر تیار نہ تھے۔ اس کے باوجود ان گروہوں سے حدیث اخذ کی گئی ہے بلکہ خوارج کی مرویات کو تو اس لیے قابلِ اعتماد سمجھا گیا کہ جب وہ جھوٹ بولنے کو موجبِ تکفیر سمجھتے ہیں اور جھوٹے کو واجب القتل سمجھتے ہیں تو وہ جھوٹی حدیث گھڑنے یا بیان کرنے کی جرأت کیسے کریں گے، امام ابوداؤد کا یہ قول بہت مشہور ہے۔

لیس فی اھل الاھواء اصح حدیثا من الخوارج۔

"اہلِ بدعت و ہوا میں خوارج سے بڑھ کر کوئی دوسرا گروہ صحیح الحدیث نہیں ہے"

الکفایہ میں اس موضوع پر ایک مستقل باب موجود ہے، جس کا عنوان ہے:

ما جاء فی الاخذ عن اھل البدع والاھواء والاحتجاج بروایاتھم۔

"اہلِ بدعت و اہوا کی مرویات کو قبول کرنے اور انہیں حجت ماننے کے بارے میں"

اس باب میں امام شافعی کا قول منقول ہے:

تقبل شھادۃ اھل الاھواء الا الخطابیۃ من الرافضۃ لانھم یرون الشھادۃ بالزور لموافقیھم۔

"اور اہلِ بدعت کی شہادت قبول کی جائے گی سوائے خطابیہ کے جو روافض کی ایک شاخ ہیں، کیونکہ یہ لوگ اپنے ہمنواؤں کے حق میں جھوٹی گواہی

کے قائل ہیں ؎۱

ابن ابی لیلیٰ، سفیانؒ ثوری اور قاضی ابو یوسفؒ کا مسلک بھی یہی بیان کیا گیا ہے۔ اس مسئلے پر مفصل بحث کے بعد الخطیب نے آخر میں اپنی رائے درج کی ہے جو درج ذیل ہے:

والذی یعتمد علیه فی تجویز الاحتجاج باخبارهم اشتهر من قبول الصحابة اخبار الخوارج وشهاداتهم ومن جری مجراهم من الفساق بالتاویل۔ ثم استمرار عمل التابعین والخالفین بعدهم علی ذالك لما رأوا من تحریهم الصدق وتعظیمهم الکذب وحفظهم انفسهم عن المحظورات من الافعال وانکارهم علی اهل الریب الطرائق المذمومة ورواياتهم الاحادیث التی تخالف آراءهم ویتعلق بها مخالفوهم فی الاحتجاج علیهم۔ فاحتجوا بروایة عمران بن حطان وهو من الخوارج، وعمرو بن دینار وکان ممن یذهب الی القدر والتشیع وکان عکرمة اباضیا وابن ابی نجیح وکان معتزلیا وعبد الوارث بن سعید وشبل بن عباد وسیف بن سلیمان وهشام الدستوائی وسعید بن ابی عروبة وسلام بن مسکین وکانوا قدریة وعلقمة بن مرثد وعمرو بن مرة ومسعر بن کدام وکانوا مرجئة وعبید الله بن موسیٰ وخالد بن مخلد وعبد الرزاق ابن همام وکانوا یذهبون الی التشیع فی خلق کثیر یتسع ذکرهم۔ دون اهل العلم قدیماً وحدیثاً روایاتهم واحتجوا باخبارهم۔ فصار ذالك کالاجماع منهم وهو اکبر الحجج فی هذا الباب وبه یقوی الظن فی مقاربة الصواب۔

"اہل بدعت و ہویٰ کی مرویات کے قابل حجت ہونے کے معاملے میں قابل اعتماد مسلک

؎۱ امام شافعیؒ کا یہ قول امام نوویؒ نے شرح مسلم کے دیباچے میں بھی نقل کیا ہے۔

یہی ہے کہ خود صحابہ کرام نے خوارج کی روایات وشہادات کو قبول کیا ہے اور ان جیسے لوگوں کی احادیث کو بھی لیا ہے جنہوں نے کسی تاویل کی بنا پر ارتکابِ فسق کیا ہے۔ اس کے بعد تابعین اور تبع تابعین کا استمراری عمل بھی یہی رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کرام وتابعین نے دیکھا کہ یہ خوارج اور اہلِ فسق روایتِ حدیث میں التزامِ صدق کرتے تھے، کذب بیانی کو بڑا گناہ سمجھتے تھے، ممنوعات سے بچتے تھے، عاداتِ مذمومہ اور اہلِ ریب کو برا سمجھتے تھے اور ایسی احادیث بھی بیان کر دیتے تھے جو ان کی آراء کے خلاف پڑتی تھیں اور جن کی بنا پر ان کے مخالفین ان پر حجت قائم کر سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ محدثین نے عمران بن حطان سے حدیث لی ہے حالانکہ وہ خارجی تھا، عمرو بن دینار سے بھی لی ہے حالانکہ وہ قدریہ اور اہلِ تشیع کی طرف مائل تھا۔ اسی طرح عکرمہ اباضیہ[1] میں سے تھا اور ابن ابی نجیح معتزلی تھا۔ عبدالوارث بن سعید، شبل بن عباد، سیف بن سلیمان، ہشام دستوائی، سعید بن ابی عروبہ، سلام بن مسکین سب قدریہ میں سے تھے اور ان کی احادیث قبول کی گئی ہیں۔ علقمہ بن مرثد اور عمرو بن مُرّہ، مسعر بن کدام مرجیہ تھے، عبیداللہ بن موسیٰ، خالد بن مخلد، عبدالرزاق بن ہمام اہلِ تشیع میں سے تھے۔ اسی طرح کے اور بہت سے لوگ تھے جن کا ذکر باعثِ طوالت ہے۔ اہلِ علم نے ہر زمانے میں ان لوگوں کی روایات کو مدوّن کیا ہے اور ان سے حجت واستدلال کیا ہے اور اس پر ایک طرح کا اجماع ہو گیا ہے جو اس مسئلے میں سب سے بڑی دلیل ہے اور اس مسلک کے اقرب الی الصواب ہونے کو تقویت پہنچاتی ہے۔" (الکفایہ صفحہ ۱۲۵)

جن حضرات نے کتبِ رجال سے مراجعت محض "خلافت وملوکیت" کے شوقِ مخالفت میں نہیں کی اور جن کی نگاہ محض واقدی وابومخنف کے تراجم ہی تلاش نہیں کرتی رہی، بلکہ جنہوں نے فنِ حدیث ورُواۃ حدیث کا کچھ مزید مطالعہ بھی کیا ہے، وہ اس سے بے خبر نہیں ہو سکتے کہ عمران بن حطان[2] جن کا ذکر

---

[1] یہ خوارج کے ایک اعتدال پسند گروہ کا نام ہے۔

[2] عمران بن حطان (م ۸۹ھ) کا شمار خوارج کے شیوخ وائمہ میں کیا جاتا ہے۔ اس نے حضرت عائشہ رضی
(باقی بر صفحہ ۴۳۳)

اوپر ہوا، یہ وہ صاحب ہیں جنہوں نے ابن ملجم قاتل علیؓ کی شان میں ایک باقاعدہ قصیدہ لکھا تھا۔ ہشام الدستوائی قدریہ فرقے سے تعلق رکھتا تھا اور صحاح ستہ کی ہر کتاب میں اس کی احادیث مروی ہیں۔ قدریہ کا عقیدہ ہے کہ ہر انسان اپنے ارادہ و عمل میں غیر محدود آزادی و قدرت رکھتا ہے۔ اگر کوئی شخص فقط امام سیوطی کی "تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی" پڑھ لے تو اُسے معلوم ہو جائے گا کہ صحیحین کے راویوں میں خارجی، شیعی، ناصبی، مرجئی، قدری خاصی تعداد میں موجود ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ محدثین نے بالعموم یہ پابندی لگائی ہے کہ اہل بدعت میں سے جو اپنے نظریات کا داعی نہ ہو، اس سے روایت لی جائے، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ داعیہ اور غیر داعیہ کی تفریق ایک اضافی شے ہے اور ایسے شخص کا تصور عقلاً محال ہے جو اپنے عقیدہ و مسلک کی کسی درجے میں تبلیغ نہ کرتا ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو ان راویوں کے بارے میں سرے سے یہ بات مذکور و معلوم ہی کیسے ہوتی کہ وہ مبتدعانہ عقائد کے حامل تھے۔ چنانچہ ان میں سے متعدد مثلاً یہی عمران اپنی خارجیت کا داعی تھا اور اس کا قصیدہ بھی اس کی دعوت ہی کا مظہر تھا۔ مدیر "البلاغ"

(بقیہ حاشیہ ص۴۳۳) اور حضرت ابوموسیٰؓ وغیرہ سے احادیث روایت کی ہیں جو بخاری، ابوداؤد اور نسائی میں مروی ہیں۔ عمران نے عبدالرحمٰن بن ملجم قاتل علیؓ کی مدح میں جو قصیدہ لکھا ہے، اس کے تین اشعار یہ ہیں:

یا ضربة من تقی ما اراد بها　　　إلا لیبلغ من ذی العرش رضوانا

"متقی (ابن ملجم) کی اس قاتلانہ ضرب کے کیا کہنے؟ اس گلے کا مقصود صرف عرش کے مالک کی رضامندی حاصل کرنا تھا۔"

انی لاذکرہ یوما فاحسبه　　　اوفی البریة عند الله میزانا

"میں جس دن بھی قاتل علیؓ کو یاد کرتا ہوں، تو میں اُسے عنداللہ ساری دُنیا سے بھرپور اجر کا حقدار سمجھتا ہوں۔"

أکرم بقوم بطون الطیر اقبرهم　　　لم یخلطوا دینهم بغیا وعدوانا

"یہ میری خوارج کی قوم کتنی معزز ہے کہ پرندوں کے پیٹ ان کی قبریں بنتی ہیں (یعنی لڑائیوں میں کام آتے ہیں اور جنگلی پرندے ان کی بوٹیاں نوچتے ہیں) اور ان لوگوں نے اپنے دین میں بغی و عدوان کی آمیزش نہیں ہونے دی۔"

یہ اشعار البدایہ، مقتل علی، الکامل للمبرد وغیرہ میں منقول ہیں۔

جو عدالت اور بدعت و فسق کے مابین کلی منافات ثابت کرنا چاہتے ہیں، معلوم نہیں اس سوال کا کیا جواب دیں گے کہ ایسے راویوں کی روایات کتبِ صحاح میں کیسے راہ پا گئیں؟ مگر میرے نزدیک اس کا جواب بالکل سیدھا اور واضح ہے جیسے پہلے بھی بیان کر چکا ہوں۔ جواب یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے غلط رجحانات و میلانات کے باوجود صادق الحدیث تھے، ان کی عام روش تقویٰ و تدین اور ثقاہت و دیانت پر مبنی تھی۔ اس لیے ان کی روایات کو بلا تامل قبول کیا گیا۔ محدثین رحمہم اللہ نے جتنی محنت، جزرسی و دیدہ ریزی کے ساتھ ان لوگوں کے حالات کی چھان بین کی ہے صفحۂ ہستی پر کسی ایک انسانی گروہ نے کسی دوسرے گروہ کے حالات کو اس تفحص و تفتیش کے ساتھ نہیں جانچا۔ جہاں انہیں ذرہ برابر بھی شبہ ہوا کہ راوی کے نظریات و عملیات اس کی روایت فی الحدیث کو متاثر کر سکتے ہیں، اس کو ترک کر دیا گیا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی دوسری طرف جب یقین یا ظن غالب حاصل ہو گیا کہ راوی کاذب یا متساہل نہیں تو بغیر کسی دغدغے کے اس کی روایت کو قبول کیا گیا۔ چنانچہ رجال کی کتابوں میں بے شمار راوی ہیں جن کے ساتھ درج ہے:

ثقة وكان مرجيا[1]۔ صدوق الا انه يرى الارجاء۔ لم يتهمه احد وكان ينسب الى الخوارج والقول بالقدر۔ احتج به الجماعة وكان يجالس قوما ينالون من علی۔ ثقة الا انه يتشيع۔ امام مالکؒ اسماعیل بن ابان کے بارے میں فرماتے ہیں:

كان مائلا عن الحق الا انه كان لا يكذب فی الحديث۔

"وہ حق سے منحرف ہے مگر حدیث میں جھوٹ نہیں بولتا۔"

امام بخاریؒ نے مروان کی حدیث نقل کی ہے اور ساتھ عروہؓ بن زبیرؓ کا قول درج کیا ہے:

ان مروان كان لا يتهم فی الحديث۔

"مروان روایت حدیث کے معاملہ میں موردِ تہمت نہیں ہے۔"

---

[1] ثقہ تھا حالانکہ مرجی تھا۔ (استیاز تھا مگر ارجاء کا قائل تھا۔ ارجاء کی ایک قسم یہ ہے کہ اقرار ایمان کے بعد کافرانہ اعمال و کبائر ضرر رساں نہیں ہوتے)۔ اسے کسی نے متہم نہیں کیا حالانکہ وہ خارجیت و قدریت سے نسبت رکھتا تھا۔ محدثین کے ایک گروہ نے اس کی احادیث سے استناد کیا ہے حالانکہ وہ ناصبیوں سے مصاحبت رکھتا تھا۔ ثقہ تھا مگر شیعہ تھا۔

(۲)

عدالتِ صحابہ کی صحیح تعریف

میں نے اپنی بحث میں پوری طرح واضح کر دیا تھا کہ امیر معاویہؓ یا کسی دوسرے صحابی کی کوئی خطا خواہ وہ کتنی ہی بڑی ہو اگر وہ صحتِ نقل کے ساتھ ثابت ہو، تو اس کے بیان سے عدالتِ صحابہ کا اصول ہرگز مجروح نہیں ہوتا، کیونکہ عدالتِ صحابہ کا صحیح مفہوم جیسا کہ مولانا مودودی نے بھی بیان کر دیا ہے، یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے یا آنحضورؐ کی طرف کوئی قول و فعل منسوب کرنے میں کسی صحابی نے کبھی راستی سے ہرگز تجاوز نہیں کیا ہے۔ صحابہ کرام کے عدول ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تمام صحابہؓ بے خطا تھے اور ان میں کا ہر فرد ہر قسم کی بشری کمزوریوں سے بالاتر تھا اور کسی نے کبھی کوئی غلطی نہیں کی ہے۔ میں نے اس کے ساتھ اس امر کی بھی وضاحت کر دی تھی کہ صحابہ کرام کی عدالت کا تعلق روایتِ حدیث سے ہے اور راویِ حدیث کے ثقہ و عادل ہونے کا مفہوم بھی محدثین کے نزدیک یہ ہے کہ اس کی زندگی بحیثیت مجموعی اور غالب احوال کے لحاظ سے خیر و صلاح پر مبنی ہو اور اس سے کذب فی الحدیث کا خدشہ نہ ہو، گو اس کے عقیدہ و عمل میں فسق یا بدعت کا کوئی پہلو کہیں نہ موجود ہو۔ میں نے اپنی ہر بات کی تائید میں متعدد اقوال بھی نقل کر دیئے تھے۔ لیکن عثمانی صاحب نے حسب عادت میری گزارشات کو پسِ پشت ڈالتے ہوئے پھر اپنی ہی باتوں کو دہرا دیا ہے۔ انہوں نے عدالتِ صحابہ کے کچھ وہی من گھڑت مفہوم بیان کرتے ہوئے پوچھا ہے کہ مولانا مودودی ان میں سے کون سا مفہوم درست سمجھتے ہیں؟ یہ ایک طالب علم اور طالبِ حق کا نہیں بلکہ تفتیش جرائم کے کسی انسپکٹر یا داروغہ کا سا طریقہ ہے کہ وہ کچھ الزامات یا مزعومات اپنی طرف سے وضع کرے اور پھر ملزم سے پوچھے کہ تم ان میں کس کے قائل یا فاعل ہو۔ مولانا مودودی نے جب عدالتِ صحابہ کے متعلق اپنا موقف صراحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے اور میں نے دلائل و شواہد سے اس کی تائید و تشریح بھی کر دی ہے تو ہم پر صرف اپنے قول کی ذمہ داری ہے نہ کہ دوسروں کے ان اقوال کی جو ہماری طرف منسوب کر دیئے جائیں۔ مولانا مودودی نے صرف مثبت طور عدالتِ صحابہ کی

صحیح تعریف ہی بیان نہیں کی بلکہ جو تعریف ان کے نزدیک صحیح نہیں، اسے بھی واضح کر دیا ہے۔

ان کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"صحابہ کی عدالت کو اگر اس معنی میں لیا جائے کہ تمام صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پورے وفادار تھے اور ان سب کو یہ احساس تھا کہ حضورؐ کی سنت وہدایت امت تک پہنچانے کی بھاری ذمہ داری ان پر عائد ہوتی ہے، اس لیے ان میں سے کسی نے کبھی کوئی بات حضورؐ کی طرف غلط طور پر منسوب نہیں کی ہے تو الصحابۃ کلھم عدول کی یہ تعبیر بلا استثناء تمام صحابہ پر راست آئے گی۔ لیکن اگر اس کی یہ تعبیر کی جائے کہ بلا استثناء تمام صحابہ اپنی زندگی کے تمام معاملات میں صفت عدالت سے کلی طور پر متصف تھے، اور ان میں سے کسی سے کبھی کوئی کام عدالت کے منافی صادر نہیں ہوا، تو یہ ان سب پر راست نہیں آسکتی۔ بلاشبہ ان کی بہت بڑی اکثریت عدالت کے اونچے مقام پر فائز تھی مگر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان میں ایک بہت قلیل تعداد ایسی بھی تھی جن سے بعض کام عدالت کے منافی صادر ہوئے ہیں۔ اس لیے الصحابۃ کلھم عدول کی دوسری تعبیر بطور کلیہ بیان نہیں کی جاسکتی۔ مگر اس کے کلیہ نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حدیث کے روایت کے معاملے میں ان میں سے کوئی بھی ناقابل اعتماد ہو، کیونکہ اس قول کی پہلی تعبیر بلاشبہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے اور اس کے خلاف کبھی کوئی چیز نہیں پائی گئی۔"

(خلافت و ملوکیت صفحہ ۳۰۳-۳۰۴)

مزید تائیدی اقوال

اب جو شخص سیدھی بات میں سے ٹیڑھ نکالنے کا شوقِ فضول نہ رکھتا ہو، اس کے لیے اس تصریح کے بعد اعتراض کی کیا گنجائش رہ جاتی ہے؟ جو کچھ مولانا مودودی نے کہا ہے، اس کی تائید مزید کی خاطر میں مولانا مناظر احسن صاحب کی ایک عبارت پیش کرتا ہوں۔ وہ فرماتے ہیں:

"صحابۂ کرام کی یہی جماعت جس میں ہر قسم کے لوگ تھے یعنی اعلیٰ، اوسط، ادنیٰ مدارج میں ان کو بھی تقسیم کیا جاسکتا ہے جیسے ہر جماعت کے افراد میں یہ تقسیم جاری ہوتی ہے۔ تاہم یہ مسلّم تھا کہ پیغمبر کے سوا کوئی بشر چونکہ معصوم پیدا نہیں کیا جاتا، اس لیے نہ اُس زمانے میں، نہ اس کے بعد اس وقت تک کسی طبقہ کے صحابیوں کو معصوم قرار دینے کا عقیدہ کبھی مسلمانوں میں پیدا ہُوا، اور غیر معصوم ہونے کی وجہ سے جس قسم کی بھی کمزوریاں اس جماعت کے بعض افراد سے سرزد ہوئی ہیں بغیر کسی جھجک کے مسلمان ہمیشہ ان کا تذکرہ زبانی بھی اور کتابوں میں بھی کرتے چلے آئے ہیں۔ آخر خود سوچیے حضرت ماعز اسلمی یا نعمان[1] بن عمرو انصاری یا مغیرہ بن شعبہ یا وحشی[2] یا عمرو بن عاص یا خود امیر معاویہ وغیرہم حضرات (رضی اللہ تعالیٰ عنہم) کی طرف حدیث وسِیَر، تاریخ وغیرہ کی کتابوں میں کون کون سی باتیں نہیں منسوب کی گئی ہیں اور یہ تسلیم کرکے منسوب کی گئی ہیں کہ واقعی ان لغزشوں میں وہ مبتلا ہوئے تھے۔ جرائم جنھیں ہم کبائر کہہ سکتے ہیں، یہ واقعہ ہے، ان کی شاید ہی کوئی قسم ہوگی جو اس فہرست میں نظر نہ آتی ہو۔ مگر حیرت ہوتی ہے کہ ان ہی صحابیوں کی طرف جہاں تک میرے معلومات ہیں، اس جرم کے انتساب کی جرأت کسی زمانہ میں نہیں کی گئی کہ جان بوجھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی صحابی نے کوئی غلط بات منسوب کردی ہو۔"

("تدوینِ حدیث" مولانا سید مناظر احسن گیلانی، ص ۲۴۵ تا ۲۴۶، طبع ۱۲۷۵ھ)

یہ امر بھی قابلِ وضاحت ہے کہ مولانا گیلانی مرحوم ایک نامور دیوبندی عالم ہیں اور ان کی یہ کتاب "ادارۂ مجلس علمی" کراچی نے شائع کی ہے۔ یہ مجلس دیوبند کے چیدہ علماء وفضلاء پر مشتمل ہے جو ڈابھیل، مصر اور کراچی سے بڑی اہم تالیفات کی اشاعت کا اہتمام کرچکی ہے۔

---

[1] یہ صحابی تھے جن پر کئی مرتبہ شراب نوشی کی حد جاری ہوئی۔

[2] ان پر بھی شُربِ خمر کی حد جاری کی گئی۔

اب ایک طرف یہ حضرات خود ایسی کتابیں چھاپتے ہیں اور پھیلاتے ہیں جن میں یہ سب باتیں درج ہیں اور جو لوگ چھاپنے میں شریک نہیں وہ کم ازکم ان سے غضِ بصر سے کام لیتے ہیں اور دوسری طرف وہ ہماری بات پر نکتہ آفرینیاں اور گمراہ کن فیلسوفیاں سامنے لاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تمہاری تعریفِ عدالت سے فلاں اور فلاں بات صاف نہیں ہوتی اور تم اگر ہماری تین تعریفاتِ عدالت کو درست نہیں سمجھتے تو کوئی چوتھی تعریف پیش کرو جو ہمارے لیے قابلِ قبول ہو ورنہ تمہاری بات ناقابلِ بیان حد تک خطرناک ہے۔ اس ساری صورتِ حال کو دیکھتے ہوئے یہ مشکل سے باور کیا جاسکتا ہے کہ ہمارے خلاف یہ محاذ خالص خداترسی اور بے لوثی کے جذبے سے ہو رہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عدالتِ صحابہ اور عدالتِ رُواۃِ حدیث کی جو تعریف مولانا مودودی اور میں نے پیش کی ہے، وہ نہایت جامع و مانع تعریف ہے۔ اس میں کوئی الجھن نہیں اور اس سے ہر بات صاف ہو جاتی ہے۔ محدثین کے نزدیک یہ ایک مانی ہوئی تعریف ہے جس کے حق میں بکثرت اقوال پیش کیے جاسکتے ہیں۔ مثال کے طور پر مولانا عبدالسلام ندوی اپنی کتاب "اسوۂ صحابہ" کے صفحہ ۲ پر فرماتے ہیں:

"یہ کسی محدث کا دعویٰ نہیں کہ صحابہ کوئی کام انصاف کے خلاف نہیں کر سکتے، ان سے کوئی فعل تقویٰ و طہارت کے خلاف صادر نہیں ہو سکتا، وہ انبیاء کی طرح معصوم ہیں یا وہ تمام گناہوں سے محفوظ ہیں۔ بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ کوئی صحابی روایت کرنے میں دروغ بیانی سے کام نہیں لیتا۔"

محدثینِ متقدمین کی متعدد آراء راویانِ حدیث کی عدالت کے متعلق میں پہلے نقل کر چکا ہوں۔ اس پر ایک کا اضافہ اور کیے دیتا ہوں۔ امام ابوحاتم محمد بن حبان اپنی صحیح (ابن حبان) میں عدالت کی تعریف یوں فرماتے ہیں:

العدالة فی الانسان هو ان یکون اکثر احواله طاعة الله۔ لانا متی لم نجعل العدل الا من لم یوجد فیه معصیة بحال ادانا ذالک الی ان لیس فی الدنیا عدل، اذ الناس لا تخلوا احوالهم من ورود

خلل الشیطان فیہا۔ بل العدل من کان ظاھر احوالہ طاعۃ اللہ والذی یخالف العدل من کان اکثر احوالہ معصیۃ اللہ۔

"انسان میں صفتِ عدالت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اکثر احوال اطاعتِ الٰہی پر مبنی ہوں۔ یہ اس لیے کہ اگر ہم عادل ور امتیاز صرف اس کو قرار دیں جس سے کسی حالت میں صدورِ معصیت نہ ہو تو ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ دنیا میں کوئی عادل ہی نہیں کیونکہ انسانوں کے حالات شیطان کی دراندازی سے خالی نہیں ہوتے۔ بلکہ عادل وہ شخص ہے جس کے ظاہر حالات میں بندگیِ رب موجود ہو اور غیر عادل وہ ہے جس کے اکثر احوالِ زندگی اللہ کی نافرمانی میں بسر ہوں"

(صحیح ابن حبان، تحقیق احمد محمد شاکر، دار المعارف مصر، ۱۱۲/۱، ۱۳۶۷ھ)

یہ عدالت کی ایک اصولی تعریف ہے جو ہر راوئ حدیث پر حاوی ہے خواہ وہ صحابی ہو یا غیر صحابی۔ میں پوچھتا ہوں کہ امیر معاویہؓ، کسی دوسرے صحابی، یا کسی دوسرے راوی کی دس یا پندرہ خطاؤں یا گناہوں کی بنا پر کیا یہ لازم آسکتا ہے کہ ان کے اکثر احوال میں معصیت پائی جائے یا ہم نے کیا ایسی کوئی بات کہی ہے کہ ہماری یا دوسروں کی بیان کردہ خطاؤں کی بنا پر فلاں صحابئ رسول (معاذ اللہ) غیر عادل ہو گئے ہیں اور ان کی زندگی پر معصیت کا غلبہ ہو گیا ہے۔ اگر ان میں سے کوئی بات بھی واقعی اور صحیح نہیں اور یقیناً نہیں ہے تو پھر یہ ہنگامہ آرائی اور خامہ فرسائی آخر کس بات پر ہے؟

جناب عثمانی صاحب نے اپنی دونوں مرتبہ کی بحث میں "پالیسی" کے لفظ کو بھی بار بار گھسنے گھسانے کی کوشش کی ہے۔ دراصل مولانا مودودی نے دورِ بنی امیہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا تھا کہ اس دور میں فلاں فلاں پالیسی اختیار کی گئی اور ان میں سے بعض کا آغاز امیر معاویہؓ کے عہد سے ہوا۔ یہ لفظ چونکہ انگریزی کا ہے اس لیے ہمارا مذہبی طبقہ جو انگریزی الفاظ سے زیادہ مانوس نہیں ہے، ان کے لیے یہ لفظ خواہ مخواہ بدنما اور وحشتناک دکھائی دے گا۔ لیکن یہ لفظ اُس طرزِ عمل یا طریقہ وضابطہ کے مترادف ہے جو کسی خاص معاملے میں اختیار کیا جائے۔ اگر مولانا مودودی نے یہ لفظ استعمال کیا ہے کہ بنو امیہ یا امیر معاویہؓ اور ان کے

عمّال نے یہ پالیسی اختیار کی تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ساری زندگی دن رات بس یہی کام کرتے رہتے تھے بلکہ مطلب صرف یہ ہے کہ فلاں مسئلے میں انہوں نے یہ قاعدہ یا ضابطہ اختیار کیا، مثلاً منبروں پر لعن طعن کیا یا مسلمان کو کافر کا وارث بنایا یا زیاد کو ابوسفیان کا بیٹا قرار دیا۔ لیکن عثمانی صاحب کی دھاندلی ملاحظہ ہو کہ وہ اس کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ امیر معاویہؓ نے گناہوں کو اپنی "پالیسی" بنا لیا تھا جس سے امیر معاویہؓ کا فاسق ہونا لازم آتا ہے، اس لیے تم یا تو یہ کہو کہ حضرت معاویہؓ فاسق تھے یا یہ مانو کہ جو الزام مولانا مودودی نے ان پر لگائے ہیں وہ درست نہیں۔ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ الٹی میٹم صرف ہمارے حصے میں آتا ہے یا ان تمام بزرگوں کو بھی اس کا کچھ حصہ رسدی پہنچتا ہے جو سلف سے خلف تک وہی باتیں کہتے اور پھیلاتے چلے آئے ہیں اور ان میں عثمانی صاحب کے اکابر و اقارب بھی شامل ہیں؟

پھر یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ بعض اوقات ایک آدھ واقعہ سے ایک اصولی نتیجہ اخذ کر کے اس دَور کے متعلق ایک عمومی بات کہہ دی جاتی ہے اور یہ کوئی نرالا جرم نہیں ہے جس کا ارتکاب تنہا مولانا مودودی ہی نے کیا ہو۔ میں پہلے بیان کر چکا کہ صرف یزید کو ولی عہد بنا دینے پر ابن حجر مکی نے امیر معاویہؓ کے متعلق یہ لکھ دیا کہ طریقِ ہُدیٰ ان کی آنکھوں سے اوجھل ہو گیا۔ مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے اسی ولی عہدی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ خلافت کا سلسلہ جب امیر معاویہؓ پر پہنچتا ہے تو خلافت راشدہ کا رنگ نہیں رہتا، ملوکیت کی صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اب اعتراض کرنے کو یہ کہا جا سکتا ہے کہ بیٹے کو اپنا جانشین نامزد کرنا بس ایک انفرادی واقعہ ہے جو زندگی بھر میں ایک ہی مرتبہ پیش آیا۔ یہ کوئی مستقل پالیسی تو نہ تھی۔ پھر امیر معاویہؓ پر محض اس ایک واقعہ کو بنیاد بنا کر ایسا سنگین الزام کیسے عائد ہو سکتا ہے کہ وہ طریقِ ہدایت کھو بیٹھے اور ان کی حکومت ملوکیت کے رنگ سے رنگین ہو گئی۔ مولانا محمد انور شاہ صاحب کشمیری کے تلمیذ رشید مولانا سیّد احمد رضا صاحب بجنوری اپنے فاضل مرحوم استاذ کے افاداتِ صحیح البخاری کے ایک مقام پر جنگِ صفین کے حالات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے تمام دورِ خلافت میں منہاج نبوت پر قائم رہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے دوسرے طریقے استعمال کیے، زمانہ اور زمانے کے لوگوں کے حالات تیزی کے ساتھ خرابی کی طرف بڑھ رہے تھے، اس لیے خلافت علی منہاج النبوت سے زیادہ کامیابی دنیوی سیاست کے لیے مقدر ہو چکی تھی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ آخر عمر تک دین اور دینی سیاست کو کامیاب بنانے کی جان توڑ مساعی میں مشغول رہے۔ ان پر ہر اگلا دور پچھلے دور سے زیادہ سخت اور صبر آزما آیا، مگر وہ کوہِ استقامت بنے ہوئے مصائب و آلام کو خندہ پیشانی سے برداشت کرتے رہے۔"

(انوار الباری شرح صحیح البخاری، جلد دوم ص ۳۹، مکتبہ ناشر العلوم، بجنور، مطبوعہ دیوبند، بار دوم)

یہاں حال صرف جنگ صفین کا بیان ہو رہا ہے اور اس میں امیر معاویہؓ کی خطا محمد تقی صاحب کے نزدیک اجتہادی خطا ہوگی لیکن مولانا سید احمد رضا صاحب کہہ رہے ہیں کہ امیر معاویہؓ نے منہاج نبوت پر قائم رہنے کے بجائے "دوسرے طریقے" اختیار کیے، ان کی سیاست دنیوی سیاست تھی جب کہ حضرت علی کی سیاست دینی سیاست تھی۔ اب مولانا مودودی نے چند ثابت شدہ تاریخی واقعات و حقائق بیان کر کے اگر بنو امیہ کے دورِ ملوکیت کے متعلق یہ لکھ دیا کہ اس میں سیاست دین کے تابع نہیں رہی تھی اس کے تقاضے ہر جائز و ناجائز طریقے سے پورے کیے جاتے تھے اور کتاب و سنت کے احکام کی خلاف ورزی ہوتی تھی تو اس سے آخر کون سا کفر لازم آ جاتا ہے؟

نرالی منطق

"خلافت و ملوکیت" میں عہدِ معاویہؓ کے جو واقعات بیان ہوئے ہیں، محمد تقی صاحب نے نقطان کی تاویل و تردید ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر یہ سوال بھی پیدا کیا ہے کہ ان گناہوں کا مرتکب فاسق کیوں نہیں ہوتا اور مولانا مودودی نے جو کچھ امیر معاویہؓ کے بارے میں لکھا ہے اگر اسے صحیح مان لیا جائے، تو لازماً یہ ماننا پڑے گا کہ وہ فاسق تھے اور اس سے الصحابۃ کلھم عدول کا عقیدہ سلامت نہیں رہ سکتا اور اس عقیدے سے پر کیا

موقوف ہے، اسلام کے سارے عقائد اور سارے احکام ہی خطرے میں پڑ جاتے ہیں۔ اپنی بات کی پچ اور کج بحثی کرنے کی یہ ایک عبرتناک مثال ہے۔ عثمانی صاحب کی یہ ایک عجیب عادت ہے کہ وہ دوسرے کی بات کو نہایت بھیانک بنا کر اس سے بدترین نتائج و مطالب اخذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور پھر محتسب بن کر کہتے ہیں کہ اب ان سب کو مانو یا سب کا انکار کرو۔ پھر ان کی دوسری عادت یہ ہے کہ بعض الفاظ کو خواہ مخواہ ہوا بناتے ہیں، بے بنیاد دعوے کرتے ہیں، غلط قسم کی تحدی اور چیلنج دیتے ہیں اور اس طرح اپنے دعاوی کے جال میں خود ہی پھنستے ہیں اور اپنے استدلال کے تانے بانے میں الجھ کر رہ جاتے ہیں۔

مولانا مودودی نے امیر معاویہؓ کے بعض افعال کے لیے بدعت کا لفظ استعمال کر دیا تو عثمانی صاحب بس اسے پکڑ کر بیٹھ گئے اور اپنے قلم کی سیاہی سے اسے ہولناک بنانے اور اس کو طرح طرح کے معانی پہنانے لگے۔ پھر فرمایا کہ کسی فرد بشر کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ امیر معاویہؓ کے کسی فعل کو بدعت کہے اور چودہ سو سال میں یہ گناہ کسی سے سرزد نہیں ہوا، پہلی مرتبہ مولانا مودودی نے اس جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ اس پر میں نے مجبور ہو کر کچھ حوالے بڑے بڑے ائمۂ سلف کے پیش کیے جنہوں نے امیر معاویہؓ کے بعض اعمال پر بدعت کا اطلاق کیا اور ایسے حوالے مزید بھی پیش کیے جا سکتے ہیں۔ فسق یا فاسق کا لفظ مولانا مودودی نے حضرت معاویہؓ یا دوسرے کسی صحابی کے متعلق ہرگز استعمال نہیں کیا بلکہ یہاں تک لکھا کہ چند معاملات میں عدالت کے منافی کام کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کرنے والے کی عدالت کی نفی ہو جائے اور وہ عادل کے بجائے فاسق قرار پائے، دراں حالیکہ اس کی زندگی میں مجموعی طور پر عدالت پائی جاتی ہو۔ مگر افسوس صد افسوس کہ امیر معاویہؓ کے نادان دوست یا پھر ہمارے عقلمند کرم فرما کسی طرح ہمارا پیچھا نہیں چھوڑتے اور برابر یہ رٹ لگائے چلے جا رہے ہیں کہ جو الزامات تم نے امیر معاویہؓ پر عائد کیے ہیں وہ فسق ہیں اور انہیں درست مان لینے کے بعد امیر معاویہؓ کو فاسق ضرور کہا جائے گا۔ پھر طرفہ تماشا یہ بھی ہے کہ حضرت معاویہؓ اور فسق و بغاوت والی بحث میں اپنی کتاب کے

صفحہ ۲۱۳ پر محمد تقی صاحب خود یہ بھی فرما رہے ہیں کہ "یہ بات اہلِ علم سے مخفی نہیں ہے کہ کسی فعل کا فسق ہونا، اس کے فاعل کے فاسق ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ اجتہادی اختلاف میں ایک شخص کا عمل دوسرے کے نظریے کے مطابق فسق ہوتا ہے لیکن اسے فاسق نہیں کہا جاتا۔" محمد تقی صاحب بھی بفضلِ خدا اہلِ علم میں سے ہیں اور جو نکتہ وہ بیان فرما رہے ہیں، وہ ان سے بھی مخفی نہ ہوگا۔ اگر اسی کی روشنی میں وہ دوبارہ اپنی اور ہماری بات پر غور کریں تو سارا دردِ سر ختم ہو سکتا ہے۔ جب وہ خود فرما رہے ہیں کہ ایک کا عمل دوسرے کے نزدیک فسق ہوتا ہے مگر اس کا عامل فاسق نہیں ہوتا تو پھر امیر معاویہؓ کی جانب گو فسق ہی منسوب کیوں نہ ہو جائے، وہ غیر عادل کیسے ہو جائیں گے؟

شاہ عبدالعزیز کا موقف

بہر کیف مولانا مودودی نے چونکہ اپنی کتاب کے کسی مقام پر کسی صحابی کی طرف فسق کی نسبت نہیں کی، اس لیے یہ کہنا نہایت بے جا تحکم ہے کہ وہ یا ان کی طرف سے کوئی دوسرا جواب یا صفائی پیش کرے کہ آیا مولانا مودودی کے نزدیک امیر معاویہؓ عادل ہیں یا فاسق ہیں؟ البتہ میں نے اپنی بحث میں یہ بات بھی کہہ دی تھی کہ بدعت یا فسق کے الفاظ کوئی گالی یا سب وشتم کے الفاظ نہیں ہیں بلکہ علمی مباحث میں سنت کے مقابلے میں بدعت اور طاعت کے مقابلے میں فسق کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور امیر معاویہؓ کے لیے لفظِ فسق کے استعمال ہونے کی دو مثالیں اس مقام پر پیش کی تھیں۔ اس پر پھر عثمانی صاحب نے حسبِ دستور اعتراض کیا ہے اور لکھا ہے کہ "کوئی شخص اہلِ سنت میں سے کسی ایک عالم کا قول کہیں دکھلائے جس نے امیر معاویہؓ کو فاسق قرار دیا ہو۔ کسی نے بھی یہ جرأت آج تک نہیں کی اور بفرضِ محال شاہ عبدالعزیز یا میر سید شریف جرجانی اس کے خلاف کوئی رائے ظاہر کرتے ہیں تو جمہورِ امت کے مقابلے میں ان کا قول ہرگز مقبول نہ ہوگا۔" شاہ عبدالعزیز صاحب نے امیر معاویہؓ کے متعلق کہا تھا کہ ان کے بارے میں انتہائی بات یہ ہے کہ وہ مرتکبِ کبیرہ اور باغی ہوں اور فاسق لعنت کے لائق نہیں ہوتا۔ عثمانی صاحب کا فرمانا یہ ہے کہ شاہ صاحب یہاں اپنا مسلک بیان نہیں کر رہے، بلکہ علی سبیل التسلیم یہ کہہ رہے ہیں کہ اگر انہیں فاسق بھی مان لیا جائے، تب بھی ان پر لعن طعن جائز نہیں۔ یہاں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر

فسق یا فاسق کا لفظ ایسا ہی خطرناک ہے تو پھر ایک مفروضے کے طور پر بھی اس کی نسبت امیر معاویہؓ کی جانب نہیں ہونی چاہیے اور یہ کہنا بھی توہینِ صحابہ کے مترادف ہونا چاہیئے کہ اگر فسق کا صدور حضرت معاویہؓ سے مان لیا جائے، تب بھی یہ موجبِ لعن طعن نہیں ہے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر یہ شاہ صاحب کا اپنا مسلک نہیں ہے تو انہوں نے خود تحفہ اثنا عشریہ میں بار بار حضرت علیؓ کے مقاتلین کے متعلق بطلانِ اعتقادی اور فسقِ اعتقادی کے الفاظ کیوں استعمال کیے ہیں۔ محمد تقی صاحب نے اسی بحث میں اپنی کتاب کے صفحہ ۲۱۱ پر خود یہ عبارت نقل کی ہے جس میں یہ الفاظ موجود ہیں کہ "فسقِ اعتقادی طعن وتحقیر کو جائز نہیں کرتا۔" فسقِ اعتقادی تو بظاہر فسقِ عملی سے بھی اشد شے معلوم ہوتی ہے۔ پھر عثمانی صاحب اگلے صفحے پر فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب کی عبارتیں بنظر غائر پڑھنے کے بعد میں ان کا موقف یہ سمجھا ہوں کہ حضرت علیؓ کی خلافت چونکہ مضبوط دلائل سے منعقد ہو چکی تھی، اس لیے حضرت عائشہؓ یا حضرت معاویہؓ کا ان کے خلاف قتال کرنا بلاشبہ غلط تھا اور دنیوی احکام کے اعتبار سے بغاوت کے ذیل میں آتا تھا جو نفس الامر کے لحاظ سے گناہ کبیرہ یعنی فسق ہے۔ آگے عثمانی صاحب مزید لکھتے ہیں کہ امام برحق کے خلاف بغاوت کرنا گناہِ کبیرہ اور فسق ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

> "میں نے حضرت شاہ عبدالعزیزؒ صاحب کی تحریروں پر جتنا غور کیا ہے، میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ انہوں نے حضرت معاویہؓ اور حضرت عائشہؓ کے خروج کے لیے جو فسقِ اعتقادی کا لفظ استعمال کیا ہے، اس سے مراد یہی ہے کہ بغاوت فی نفسہٖ فسق ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ اس کی بنا پر (معاذ اللہ) یہ حضرات فاسق ہو گئے۔"

میں پوچھتا ہوں کہ یہ نتیجہ کس نے نکالا ہے؟ یہ تو جناب محمد تقی صاحب خود ہی نکال رہے ہیں، ورنہ مولانا مودودی نے تو فسق یا فاسق کا نام تک نہیں لیا اور ان پر جب یہ الزام لگایا گیا تو میں نے صرف اتنی بات کہہ دی کہ مولانا نے تو نہیں البتہ بعض دوسرے اہلِ علم نے اس بحث میں ایسے الفاظ امیر معاویہؓ کے متعلق استعمال کیے ہیں۔ اب اس تردید میں عثمانی صاحب نے آغاز تو اس دعوے سے کیا تھا کہ شاہ صاحب یا کسی دوسرے شخص نے ایسا نہیں کہا لیکن تردید کرتے کرتے

آخر خود ہی یہ تسلیم کر بیٹھے کہ شاہ صاحب نے فسق اعتقادی کا لفظ صرف امیر معاویہؓ ہی کے لیے نہیں بلکہ حضرت علیؓ کے مخالف سارے مقاتلین کے حق میں تحریر کیا ہے جن میں حضرت عائشہؓ بھی شامل ہیں اور عثمانی صاحب نے خود بھی مان لیا کہ امامِ حق کے خلاف بغاوت گناہِ کبیرہ اور فسق ہے اگرچہ اس کا مرتکب فاسق نہیں ہوتا۔ اس کے بعد سمجھ میں نہیں آتا کہ عثمانی صاحب کی ہمارے خلاف ناراضی اور غصے کا اصل باعث کیا ہے؟

یہاں اس بات کا ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ عثمانی صاحب اب ماشاءاللہ فنِ تنقید و تردید میں اتنے ماہر اور چابکدست ہو چکے ہیں کہ انہیں شاہ عبدالعزیز صاحب کی عبارات میں بھی تضاد نظر آنے لگا ہے۔ چنانچہ اسی بحث میں فرماتے ہیں کہ "واقعہ یہ ہے کہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب نے اپنی تصانیف میں اس مسئلے سے متعلق اپنی جو آراء ظاہر کی ہیں، وہ بڑی حد تک پیچیدہ، مجمل اور بظاہر متضاد معلوم ہوتی ہیں" عثمانی صاحب نے واضح طور پر یہ نہیں بتایا کہ شاہ صاحب کے کون کون سے بیان باہم متضاد ہیں۔ البتہ شاہ صاحب کی عبارت کے ایک ٹکڑے کو عثمانی صاحب نے اپنے حق میں استعمال کرنے کی سعی کی ہے۔ وہ عبارت یہ ہے:

"اگر جماعت اہلِ شام میں سے ہم بالیقین کسی کے متعلق جان لیں کہ وہ حضرت امیر (علیؓ) کے ساتھ عداوت و بغض رکھتا تھا، تا آنکہ آپ کو کافر ٹھہراتا یا آنجناب علی قباب پر سبّ و طعن کرتا تو اس کو ہم یقیناً کافر جانیں گے۔ جب یہ بات معتبر روایات سے پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی اور ان کا اصل ایمان بالیقین ثابت ہے تو ہم تمسک اصل ایمان سے کریں گے"

(تحفہ اثنا عشریہ مترجم صفحہ ۶۱۳)

اس پر عثمانی صاحب لکھتے ہیں کہ اس عبارت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حضرت شاہ صاحب کے نزدیک حضرت معاویہؓ کا حضرت علیؓ پر سب و طعن معتبر روایات سے ثابت نہیں"۔ بلاشبہ اگر شاہ صاحب کی عبارت کا یہ ترجمہ صحیح ہو تو اس سے یہی نکلتا ہے کہ ان کے نزدیک اہلِ شام میں سے کوئی فرد حضرت علیؓ پر سب و شتم نہیں کرتا تھا اور جو کرتا تھا وہ شاہ صاحب کے نزدیک کافر ہوگا۔ یہ دونوں باتیں شاہ صاحب کی دوسری متعدد تصریحات کے قطعی خلاف ہیں اور

فی نفسہ علمی وتاریخی اعتبار سے بھی بالکل غلط ہیں۔ مثلاً سب وشتم کی بحث میں صحیح مسلم وترمذی کی ایک حدیث نقل کی جاچکی ہے جس میں امیر معاویہؓ نے حضرت سعدؓ سے پوچھا تھا کہ آپ حضرت علیؓ پر سب وشتم کیوں نہیں کرتے۔ اس کی تشریح میں شاہ عبدالعزیز صاحب نے فتاویٰ عزیزیہ میں جو کچھ فرمایا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ امیر معاویہؓ سے سب وشتم کا صدور صحیح وثابت مانتے ہیں۔ ان کے فتوے کا ترجمہ وہاں میں نے دے دیا تھا۔ یہاں اصل الفاظ بھی نقل کیے دیتا ہوں اور وہ یہ ہیں:

"بہتر ہمیں است کہ ایں لفظ (سبّ) را بر ظاہرش جاری باید داشت۔ نہایت کار آنکہ ارتکاب ایں فعل شنیع یعنی سب یا امر سب از معاویہ بن ابی سفیان لازم خواہد آمد ولیس هٰذا اول قارورۃ کسرت فی الاسلام، چہ مرتبہ سب کمتر از قتل وقتال است لما ہادی فی الحدیث الصحیح سباب المسلم فسوق وقتالہ کفر، وہرگاہ قتال وامر بالقتال یقینی الصدور است، ازاں گریز نیست بالجملہ اصلح ہمین ست کہ وے را مرتکب کبیرہ باید دانست و زبان از طعن ولعن بند باید نمود" (فتاویٰ عزیزی۔ کتب خانہ رحیمیہ دیوبند، جلد اول ص۲۳)

اس میں شاہ صاحب نہ صرف امیر معاویہؓ کے سب کو تسلیم کر رہے ہیں بلکہ ان لوگوں کی تردید کر رہے ہیں جو اسے تسلیم نہیں کرتے یا حدیث میں جس سب وشتم کا ذکر ہے اسے ظاہری معنوں میں نہیں لیتے۔ شاہ صاحب یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ جب امیر معاویہؓ سے قتل وقتال اور اس کا حکم دینا ثابت ہے جو سب وشتم سے شدید تر ہے تو سب وشتم سے انکار بے فائدہ ہے اور اسے تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں۔ پس صحیح بات یہ ہے کہ امیر معاویہؓ کو مرتکب کبیرہ مان لینا چاہیے مگر ان پر لعن طعن سے زبان بند رکھنی چاہیے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ سب وشتم کے وقوع کے باوجود شاہ صاحب اس فعل کو گناہ کبیرہ تو قرار دیتے ہیں مگر اس کے فاعل کو کافر ہرگز نہیں سمجھتے۔ اگر وہ خدانخواستہ ایسا سمجھتے تو پھر ان میں اور رافضیوں میں فرق کیا رہ جاتا جو خود حضرت علیؓ کے مخالفین کی تکفیر اور ان پر تبرا بازی کرتے ہیں اور جن کے رد میں شاہ صاحب نے یہ کتاب لکھی تھی۔ محمد تقی صاحب کو چاہیے تھا کہ وہ ایسی غلط اور بادر ہوا بات کہنے سے پہلے تھوڑی سی زحمت کر کے اصل فارسی عبارت

تحفہ اثنا عشریہ میں دیکھ لیتے۔ اگر وہ ایسا کرتے تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ جس ترجمے کی بنیاد پر وہ اپنے استدلال کو تعمیر کر رہے ہیں، وہ ترجمہ غلط ہے۔ شاہ صاحب کی اصل عبارت یوں ہے:

"آرے اگر از جماعت شام بالیقین کسے را معلوم کنیم کہ عداوت و بغض حضرت امیر داشت بحدیکہ تکفیر آنجناب بالعن و سبِ آن عالی قباب میکرد اورا بالیقین کافر خواہیم دانست و چوں این معنی تاحال از روئے روایت معتبرہ ثابت نشدہ و اصل ایمان آنہا بالیقین ثابت است تمسک با اصل داریم"

(تحفہ اثنا عشریہ صفحہ ۲۲۶، مطبع ثمر ہند ۱۲۹۶ھ، لکھنو۔)

اس کا صحیح ترجمہ یہ ہے:

"ہاں، اگر جماعت اہل شام میں سے ہم بالیقین کسی کے متعلق جان لیں کہ وہ حضرت امیر (علیؓ) کے ساتھ اس حد تک عداوت اور بغض رکھتا تھا کہ آنجناب عالی مقام پر سب و طعن کے ساتھ ہی آپ کی تکفیر بھی کرتا تھا، تو اس کو ہم یقیناً کافر جانیں گے اور جب یہ بات معتبر روایات سے پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی اور ان کا اصل ایمان بالیقین ثابت ہے، تو ہم تمسک اصل ایمان سے کریں گے۔"

اس عبارت میں شاہ صاحب نہ سب و شتم کا انکار کر رہے ہیں نہ اس کے مرتکب کو کافر کہہ رہے ہیں، بلکہ سبّ و شتم کو تسلیم کرتے ہوئے یہ کہہ رہے ہیں کہ اگر کوئی حضرت علیؓ پر سب و شتم سے بڑھ کر ان کی تکفیر بھی کر ڈالے تو وہ ہمارے نزدیک یقیناً کافر ہے مگر اہل شام میں سے کسی نے تکفیرِ علیؓ نہیں کی، اس لیے وہ بھی حضرت علیؓ کی طرح صاحب ایمان ہیں۔

دیگر اقوال سلف

دوسرا قول میں نے میر سید شریف جرجانی کا پیش کیا تھا کہ وہ شرح المواقف میں لکھتے ہیں کہ قاتلینِ عثمانؓ اور محاربین علیؓ خطاکار ہیں کیونکہ دونوں اصحاب امام وقت اور خلفائے راشدین میں سے تھے اور ان کا قتل اور ان کی مخالفت حرام تھی۔ پھر علامہ سید شریف فرماتے ہیں کہ یہ خطا بعض کے نزدیک تفسیق کی حد کو نہیں پہنچتی لیکن ہمارے اصحاب کی کثیر تعداد نے حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے مقاتلین کی تفسیق بھی کی ہے۔ اس پر عثمانی صاحب کہتے ہیں کہ انہوں نے تفسیق کی

نسبت خطا کی طرف کی ہے، حضرت معاویہؓ کی طرف نہیں۔ خدا جانے ان الفاظ کا مطلب کیا ہے کہ تفسیق کی نسبت خطا کی طرف ہے مگر حضرت معاویہ کی طرف نہیں۔ خطا اگر ہے تو امیر معاویہؓ ہی کی ہے، پھر ان کی طرف نسبت نہ ہونے اور خطا کی طرف ہونے کے معنی آخر کیا ہیں؟ پھر سید جرجانی تخطیہ اور تفسیق کے الفاظ استعمال کر رہے ہیں جس سے مراد لازماً کسی شخص یا اشخاص ہی کو خطا وار یا فسق کا مرتکب ٹھہرانا ہے۔ یہ بات البتہ صحیح ہے کہ ایک یا چند افعال فسق سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کا فاعل اپنی پوری زندگی یا اس کے اکثر و غالب احوال میں فاسق قرار پائے اور صفت عدالت اس سے بالکل معدوم و منتفی ہو جائے۔ اس کے قائل اگر عثمانی صاحب ہیں تو ہم بھی اس کے منکر نہیں ہیں۔

مَیں نے اشارۃً فقط دو حوالوں پر اس لیے اکتفا کیا تھا کہ مولانا مودودی فسق یا فاسق کا لفظ اپنی تحریر میں کہیں لائے ہی نہ تھے اور مَیں خواہ مخواہ اس تفصیل میں نہیں جانا چاہتا تھا کہ ان الفاظ کا اطلاق دوسروں نے امیر معاویہؓ کی ذات پر کیا ہے۔ لیکن عثمانی صاحب چونکہ مُصر ہیں کہ دو آدمیوں کا قول جمہور امت کے مقابلے میں ہرگز قابل قبول نہ ہوگا، اس لیے مَیں مزید دو اقوال کا حوالہ دیتا ہوں جن میں سے ایک مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی کا ہے اور جسے میں پہلے بھی نقل کر چکا ہوں۔ وہ فرماتے ہیں:

"معاویہؓ کا محاربہ حضرت امیرؓ کے ساتھ جو ہُوا تو اہل سنت اس کو کب بھلا اور جائز کہتے ہیں۔ ذرا کوئی کتاب اہل سنت کی دیکھی ہوتی۔ اہل سنت ان کو اس فعل میں خاطی کہتے ہیں۔ مگر معاویہؓ اس خطا کے سبب ایمان سے نہیں نکل گئے۔ کیونکہ حق تعالیٰ خود قرآن شریف میں فرماتا ہے "وَاِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا تو دیکھو کہ حق تعالیٰ باوصف مقاتلہ باہمی ان کو مؤمنین تعبیر فرماتا ہے اور سوا اس کے صدہا آیات ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فسق و گناہ کبیرہ سے مسلمان کافر نہیں ہوتا۔" (ہدایت الشیعہ صفحہ ۳۰)

دوسرا حوالہ امام ابوبکر احمد بن الحسین البیہقی کی سنن کبریٰ کا ہے آپ قتال اہل البغی کے باب میں ایک روایت بیان کرتے ہیں اور حضرت عمارؓ تک اس کی سند پہنچاتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

لا تقولوا کفر اھل الشام ولکن قولوا فسقوا او ظلموا۔

"یہ مت کہو کہ اہلِ شام نے کفر کیا، لیکن یہ کہو کہ انہوں نے فسق یا ظلم کیا۔"

(السنن الکبریٰ، الجزء الثامن، الطبعۃ الاولیٰ حیدرآباد دکن ۱۳۵۴ھ صفحہ ۱۷۴)

حضرت عمارؓ کے اس قول کا واضح رُخ امیر معاویہؓ اور ان کے ساتھیوں کی طرف ہے جو حضرت علیؓ کی خلافت کو نہیں مانتے تھے۔ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ جب امیر معاویہؓ اور آپ کے رفقاء پر بغاوت کا الزام تسلیم ہے اور بے شمار علمائے اہلِ سنت نے انہیں بُغاۃ قرار دیا ہے تو کیا فسق یا بدعت کا لفظ بغاوت و محاربت کے لفظ سے سخت تر ہے کہ عثمانی صاحب اُسے دیکھ کر یا سُن کر لرزہ براندام ہو رہے ہیں۔ اس کے باوجود ان کے قلم سے بھی یہ الفاظ آخر ٹپک ہی پڑے کہ حضرت معاویہؓ کا فعل فی نفسہٖ فسق و گناہِ کبیرہ ہے اگرچہ اخروی احکام کے اعتبار سے یہ اجتہادی غلطی کے ذیل میں آتا ہے۔

عدالتِ راوی

مَیں نے عدالتِ صحابہ کی بحث میں یہ سوال بھی عثمانی صاحب سے کیا تھا کہ عدالت کا جو بلند معیار آپ صحابہ کرام کے لیے وضع کر رہے ہیں، کیا آپ اس کو پورے سلسلۂ رُواۃ پر نافذ اور چسپاں کریں گے؟ میرا مدعا یہ تھا کہ صحابہ کرام اور راویانِ حدیث کی عدالت کا مسئلہ روایتِ حدیث ہی کے سلسلے میں زیرِ بحث آتا ہے اور ہم تک حدیث صحابہ کرام سے براہِ راست نہیں پہنچی بلکہ بہت سے دوسرے غیر صحابی راویوں کے ذریعے سے پہنچی ہے۔ اب صحابہ کرام کی خطائیں خواہ وہ اجتہادی ہوں یا وہ صغیرہ یا کبیرہ گناہ ہوں، وہ سب انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر امیر معاویہؓ کے ایسے افعال دس یا پندرہ یا بیس ہی ہوں گے جن کے مقابلے میں ان کی روزانہ پانچ وقت کی نمازیں ہیں، روزے ہیں، حج و زکوٰۃ ہے، جہاد ہے اور دوسرے بے شمار اعمالِ حسنہ ہیں جن کا کوئی شمار نہیں۔ اس ساری نیکیوں اور بھلائیوں کے باوجود اگر امیر معاویہؓ گنتی کے چند گناہوں کی وجہ سے غیر عادل ہو جاتے ہیں تو پھر دوسرے راویوں کا کیا حال ہوگا جو امیر معاویہؓ سے زیادہ خاطی اور گنہگار ہوں گے، اس لیے عدالت کی وہی تعریف صحیح اور قابلِ قبول ہے جس پر ہر وہ راوی پورا اُتر سکے جس کی نیکیوں کا پلہ بحیثیتِ مجموعی

برائیوں پر بھاری ہو اور جس کے متعلق ظنِ غالب یہ ہو کہ وہ حدیث میں غلط بیانی سے کام نہ لے گا۔ صحابہ کرام کی خطاؤں کے متعلق تو آپ کہہ دیں گے کہ یہ سب اجتہاد ہے لیکن ہر راوی کی ہر خطا کو کون اجتہاد کہے گا؟ میرے اس سوال کا سیدھا جواب دینے کے بجائے پھر عثمانی صاحب اسی بات کو دہراتے ہیں کہ "عدالت کا مفہوم یہ ہے کہ انسان فاسق نہ ہو، یہ شرط آج میں نے اپنی جانب سے نہیں گھڑ دی ہے، اصول حدیث کی جو کتاب چاہیں، کھول کر دیکھ لیجیے، اس میں یہ شرط لکھی ہوئی ملے گی"۔

پہلے عثمانی صاحب نے اپنے جی سے گھڑ کر عدالت صحابہ کی تین تعریفات بیان کی تھیں جن میں سے کسی ایک کے حق میں کوئی ایک سند یا قول میرے مطالبے کے باوجود وہ پیش نہ کر سکے۔ اب انہوں نے عدالت راوی کی پھر ایک منفی تعریف لکھ دی ہے جس کی تائید میں کوئی حوالہ نہیں دیا، نہ یہ ہی بتایا ہے کہ فاسق کا اطلاق ان کے نزدیک آیا اس شخص پر ہوتا ہے جس پر فسق یعنی عدمِ طاعت کی روش غالب آجائے یا جس سے محض چند مرتبہ فسق کا صدور ہو۔ اس میں شک نہیں کہ بعض محدثین نے فسق کو موجبِ جرح سمجھا ہے لیکن اس سے مراد غلبۂ فسق ہے ورنہ کس انسان کے متعلق یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اس کی زندگی فسق یا نافرمانی سے یکسر خالی ہے۔ حافظ ابن حجر نے نزہۃ النظر میں جہاں راوی پر اسبابِ طعن گنوائے ہیں، ان میں پانچواں سبب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: فمن فحش غلطه او كثرت غفلته او ظهر فسقه فحديثه منكر۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس راوی کی غلطیاں فاحش ہوں، جس کی غفلت حد سے زیادہ ہو اور جس کا فسق ظاہر و باہر اس کی حدیث منکر ہے۔ اس کا صاف مفہوم دوسرے الفاظ میں یہ ہے کہ جس میں غلطی، غفلت اور فسق غالب نہ ہو اس کی حدیث قابلِ اخذ ہے۔ اس سے پہلے حافظ ابن حجرؒ نے فحش غلطه کی تشریح آیی كثرته سے کر دی ہے۔ اس کی مزید وضاحت شرح الشرح میں یوں بیان ہے:

ان يكون خطاه اكثر من صوابه او يتساويا اذ لا يخلو الانسان من الغلط۔

"راوی کی اغلاطِ فاحش سے مراد یہ ہے کہ غلطیاں صواب سے زیادہ ہوں یا دونوں برابر ہوں کیونکہ غلطی سے خالی تو کوئی انسان نہیں"۔

یہ تو قولی یا فعلی فسق کی تشریح ہے۔ آگے چل کر فسق اعتقادی کی بحث حافظ موصوف نے طعن کے نویں سبب "البدعۃ" کے تحت کی ہے، گویا کہ فسق بالمعتقد بھی بدعت کی ایک قسم ہے۔ یہاں کی پوری عبارت اور اس کا ترجمہ میں پہلے دے چکا ہوں جس میں وہ فرماتے ہیں کہ بعض بدعت کا مرتکب یا معتقد کفر یا فسق کو جا پہنچتا ہے، اگر تکفیر و تفسیق میں چونکہ ہر گروہ مبالغہ سے کام لیتا ہے، اس لیے روایت صرف اس راوی کی رد ہوگی جو کسی ایسے شرعی امر کا منکر ہو جو بالتواتر ثابت ہو یا اس کا ضروریات دین میں ہونا معلوم و معروف ہو اس کا صاف مدعا یہ ہے کہ ہر فسق و بدعت موجب طعن یا منافی عدالت نہیں۔ پھر میں نے خطیب البغدادی کی الکفایہ سے پوری عبارت نقل کی تھی کہ خود صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین نے خوارج اور دوسرے ان فساق سے حدیث قبول کی ہے جو روایت حدیث میں صادق تھے اور اپنی زندگی میں بالعموم ممنوعات و مذمومات سے بچتے تھے۔ جو اہل بدعت اپنی بدعت کے داعی و مبلغ نہ تھے، ان کی روایات سے کتب حدیث لبریز ہیں۔ حافظ ابو عمرو بن صلاح اپنی کتاب علوم الحدیث (المعروف بمقدمہ بن صلاح) میں ایسے راویوں کے متعلق لکھتے ہیں کہ ائمہ حدیث کی کتابیں ان سے بھری پڑی ہیں (ان کتبھم طافحۃ بالرایۃ عن المبتدعۃ غیر الدعاۃ وفی الصحیحین کثیر من احادیثھم)۔ پھر میں یہ بھی بیان کر چکا کہ اہل بدعت میں داعی و غیر داعی کی تفریق غیر حقیقی اور محض اعتباری ہے۔ امام ابن حزمؒ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اگر یہ تقسیم صحیح ہو تو پھر جو راوی اپنے مبتدعانہ نظریات کے داعی تھے اگر وہ حدیث میں کذب بیانی نہ کریں تو ان کی حدیث دوسروں کی بہ نسبت زیادہ قابل قبول ہے کہ ان کے عقیدہ و عمل میں تضاد تو نہیں اور وہ جس بات کو صحیح سمجھتے ہیں، اس کی علانیہ دعوت بھی دیتے ہیں جب کہ غیر داعی مبتدع اپنی دعوت کو چھپاتے ہیں۔ پھر میری اس بحث پر عثمانی صاحب کا یہ معارضہ بھی عجیب و غریب ہے کہ البلاغ کی ساری بحث تو فسق کے بارے میں تھی، بدعت کے بارے میں نہ تھی۔ فسق اور بدعت کوئی الگ الگ ممیز اشیا نہیں بلکہ اعتقاد و عمل ہی کے دو گونہ پہلو ہیں جیسا کہ بحث سابق سے واضح ہے۔ اسی لیے محدثین نے تعدیل و تجریح کے ضمن میں دونوں کا ذکر ایک ساتھ کیا ہے۔ اگر عثمانی صاحب کے خیال میں فسق بدعت کے سوا کوئی اور چیز ہے اور دونوں میں کسی طرح کا کوئی علاقہ نہیں ہے تو ابن حجرؒ کے اس قول کا کیا مطلب ہے کہ

البدعة تكون بفسق۔

"بدعت فسق سے بھی وجود میں آتی ہے"۔

جنگِ صفین

جناب محمد تقی صاحب نے اس مقام پر "جنگِ صفین کے فریقین کی صحیح حیثیت" کے زیرِ عنوان بھی ایک بحث کی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ اگر امیر معاویہؓ صراحتہً برسرِ بغاوت تھے تو قرآن کریم کا یہ حکم کھلا ہوا تھا کہ ان سے قتال کیا جائے پھر صحابہ کی اکثریت نے اس قرآنی حکم کو کیوں پس پشت ڈال دیا حتیٰ کہ صفین کی جنگ میں بدری صحابہ میں سے سوائے حضرت خزیمہؓ بن ثابت کے کوئی شریک نہیں ہوا۔ محمد تقی عثمانی صاحب کی تحقیق حضرت عمارؓ بن یاسر کے متعلق کیا ہے، کیا وہ بدری صحابی نہیں ہیں یا انہوں نے حضرت علی کے ساتھ جنگ صفین میں شرکت نہیں کی؟ ان میں سے جو بات درست ہے اسے وہ دلائل کے ساتھ بیان فرمائیں اور ہماری معلومات میں اضافہ کریں۔ باقی رہا یہ سوال کہ کتنے صحابہ کرام نے اس جنگ میں شرکت کی یا نہ کی تو اس کا جواب بڑی طوالت کا خواہاں ہے کیونکہ یہ سوال محاصرۂ عثمانؓ، واقعۂ حرہ اور ہر اس جنگ کے بارے میں پیدا ہوتا ہے جو عہد نبوی کے بعد کفار و مرتدین کے خلاف لڑی گئی یا مسلمانوں میں باہمی طور پر پیش آئی۔ ہزاروں، لاکھوں صحابہ کرام میں سے کتنے اصحاب کی فہرست عثمانی صاحب یا کوئی دوسرا شخص فراہم کر سکتا ہے کہ یہ یہ صحابہ فلاں اور فلاں جنگ میں شریک تھے اور فلاں میں نہ تھے۔ ہر جنگ خواہ وہ کتنی اہم ہو اس کے متعلق یہ ثابت کرنا محال ہے کہ اس میں ہر صحابی یا ہر مسلمان کی شمولیت فرض عین ہے اور جو اس میں شامل نہ ہوا اس نے کھلے ہوئے قرآنی حکم کو پیٹھ پیچھے ڈال دیا۔ خلافتِ راشدہ اور دورِ فتن کی لڑائیوں میں بعض صحابہ کرام کے شریک نہ ہونے یا نہ ہو سکنے کے متعدد وجوہ و اسباب ہیں جن پر یہاں بحث ممکن نہیں ہے۔ اگر عثمانی صاحب کا موقف یہی ہے کہ امیر معاویہؓ کا خیال یہ تھا کہ حضرت علیؓ نے ان کے خلاف بغاوت کی ہے اور حضرت علیؓ کا خیال یہ تھا کہ امیر معاویہؓ نے ان کے خلاف بغاوت کی ہے اور عثمانی صاحب کے نزدیک یہ دونوں خیال درست ہیں تو وہ اس موقف پر قائم رہ سکتے ہیں۔ لیکن ہر خیال کا حقیقتِ نفس الامری کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے۔ یہ بات تاریخ سے قطعی طور پر ثابت ہے کہ شام

کے ماسوا، پورے عالمِ اسلام نے حضرت علیؓ کے حق میں بیعت کر لی تھی بلکہ شام کے بہت سے مسلمان بھی حضرت علیؓ ہی کے زیر بیعت تھے۔ انوار الباری کی جس جلد کا حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے اس جلد کے اگلے صفحہ ۳۰ پر مصنف مولانا انور شاہ صاحب کا قول نقل کرتے ہوئے جنگِ صفین ہی کی بحث میں فرماتے ہیں کہ "اکثر صحابہ کرام حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ تھے اور بدری صحابہ کرام[1] اور تیسرے علم میں انصار تو سب ہی اور مہاجرین میں سے زیادہ حضرت علیؓ کے ساتھ تھے۔"

امام شوکانی کا قول

لاریب قرآن مجید کی تصریح کے مطابق اللہ تعالیٰ صحابہ کرام سے راضی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے راضی ہیں لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بعض صحابہ کرام سے کبائر و صغائر کا صدور ہوا ہے جن پر انہوں نے توبہ بھی کی ہے اور وہ توبہ اللہ تعالیٰ نے قبول بھی فرما لی ہے۔ اس کے باوجود ان خطاؤں کا ذکر قرآن مجید اور صحیح ترین احادیث میں متعدد مقامات پر موجود ہے۔ پھر ان پر امت کے بڑے بڑے علماء و فقہاء نرم یا گرم انداز میں ہمیشہ تبصرہ کرتے چلے آئے ہیں۔ ان بزرگانِ سلف کے قلوب اللہ، اس کے رسولؐ اور صحابۂ رسولؐ کی محبت سے معمور تھے۔ اللہ کے برگزیدہ نبی اور آپ کے اصحاب کی تعظیم کے جس مقام بلند پر ہمارے اسلاف فائز تھے ہم اس کی گرد کو بھی نہیں پہنچ سکتے۔ لیکن ان اسلاف نے صحابۂ کرام کی غلطیوں پر برملا تنقید کی ہے۔ مثال کے طور پر میں قاضی محمد بن علی الشوکانی کو لیتا ہوں جن کی تفسیر فتح القدیر اور فقہ الحدیث کی کتاب نیل الاوطار نہایت مشہور و متداول ہے۔ ان کی بے شمار دیگر تصانیف میں سے ایک "وبل الغمام علی شفاء الاوام" ہے۔ اس کا ایک اقتباس علامہ سید صدیق حسن صاحب اپنی کتاب "اکلیل الکرام" میں نقل فرماتے ہیں اور وہ یہ ہے:

قال الشوکانی فی وبل الغمام لاشك ولا شبهة ان الحق بيد علی فی جميع مواطنه اما طلحة والزبير ومن معهم فلانهم كانوا بايعوه فنكثوا بيعته بغياً عليه فوجب عليه قتالهم واما قتاله للخوارج فلاريب فی ذلك واما اهل الصفين فبغيهم ظاهر ولو لم يكن فی ذلك الا قوله صلی الله عليه وسلم لعمار تقتلك الفئة الباغية

[1] مولانا محمد زکریا صاحبؒ اوجز المسالک شرح موطا مالک جلد ۵ صفحہ ۳۴ پر فرماتے ہیں کہ حضرت علیؓ کے ساتھ نوّے بدری صحابی، سات سو اہل بیعت رضوان، تمام مہاجرین اور انصار چار سو کی تعداد میں جنگ صفین میں شریک تھے۔

لكان ذلك مفيد المطلوب۔ ثم ليس معاوية ممن يصلح لمعارضة
ولكنه اراد طلب الرياسة والدنيا بين اقوام اغتام لا يعرفون
معروفا ولا ينكرون منكرا فخادعهم بانه طالب بدم عثمان فنفق
ذالك عليهم وبذلوا بين يديه دماءهم واموالهم ونصحواله حتى
كان يقول علی لاهل العراق انه يود ان يصرف العشرة منهم
بواحد من اهل الشام صرف الدينار بالدينار وليس العجب
من مثل عوام الشام انما العجب ممن له بصيرة ودين كبعض
الصحابة المائلين اليه وبعض فضلاء التابعين فليت شعري
اى امر اشتبه عليهم فى ذالك الامر حتى نصروا المبطلين وخذلوا
المحقين وقد سمعوا الاحاديث المتواترة فى تحريم عصيان
الائمة ما لم يروا كفرا بواحا وسمعوا قول النبى صلى الله عليه
وسلم لعمار انها تقتله الفئة الباغية ولولا عظيم قدر الصحبة
ورفيع فضل خير القرون لقلت حب المال والشرف قد فتن
سلف هذه الامة كما فتن خلفها اللهم اغفر انتهى كلامه۔

"امام شوکانی وبل الغمام میں لکھتے ہیں کہ بلاشک وشبہ تمام لڑائیوں میں حق علیؓ
کے ساتھ تھا۔ اس لیے کہ طلحہؓ وزبیرؓ اور ان کے ساتھیوں نے علیؓ کی بیعت کی تھی،
پھر اسے توڑ دیا، پس علیؓ پر ان سے لڑنا واجب تھا۔ جہاں تک خوارج کا تعلق ہے،
ان سے قتال میں تو کوئی شبہ ہی نہیں۔ رہے اہل صفین تو ان کی بغاوت بھی ظاہر
ہے اور اگر اس معاملے میں صرف یہ ایک ارشاد نبوی ہی ہوتا جو آنحضورؐ نے عمارؓ سے
فرمایا کہ تجھے باغی گروہ قتل کرے گا تو یہی اثباتِ مدعا کے لیے کافی تھا۔ پھر معاویہؓ
علیؓ کی مخالفت کے حقدار نہ تھے۔ لیکن انہوں نے سرداری اور دنیا کو طلب کرنے
کا ارادہ ایسے لوگوں کے بل پر کیا جو نادان تھے اور معروف ومنکر کو نہیں پہچانتے تھے،
پس انہیں دھوکا دیا گیا کہ وہ حضرت عثمانؓ کا قصاص چاہتے ہیں۔ یہ تدبیر ان پر کارگر ہوگئی

اور انہوں نے حضرت معاویہؓ کے لیے جان اور مال کی قربانیاں دیں اور ان کے خیرخواہ بن گئے یہاں تک کہ علیؓ اہلِ عراق سے کہتے تھے کہ میں چاہتا ہوں کہ تمہارے دس کے بدلے میں اہلِ شام کا ایک آدمی لے لوں جس طرح درہم دینار سے بدلا جاتا ہے۔ شامی عوام پر تو تعجب نہیں۔ تعجب ان حضرات پر ہے جو اہلِ دین وبصیرت تھے، مثلاً بعض صحابہ کرام وتابعین عظام جو معاویہؓ کی جانب مائل تھے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اس معاملے میں کیا چیز ان پر مشتبہ رہ گئی کہ انہوں نے اہلِ باطل کی مدد کی اور اہلِ حق کا ساتھ چھوڑ دیا حالانکہ انہوں نے ارشادِ الٰہی سن رکھا تھا کہ اگر ایک گروہ دوسرے کے خلاف بغاوت کرے تو باغی گروہ سے لڑو یہاں تک کہ وہ امر اللہ کی طرف لوٹے انہوں نے وہ احادیث متواترہ بھی سُنی تھیں کہ جب تک صریح کفر کا ارتکاب امراء سے نہ دیکھو، ان کی نافرمانی حرام ہے اور انہوں نے آنحضورؐ کا یہ قول بھی سنا تھا جو آپ نے عمارؓ سے فرمایا تھا۔ اگر صحابیت کا مرتبہ عظیم نہ ہوتا اور خیر القرون کا فضل بلند نہ ہوتا تو میں کہتا کہ حُبِّ مال وجاہ نے اس امت کے سلف کو بھی اسی طرح آزمائش میں ڈالا جس طرح اس نے خلف کو ڈالا۔ اے اللہ، تو مغفرت فرما۔ امام شوکانی رح کا کلام ختم ہوا۔" (اکلیل الکرامہ فی تبیان مقاصد الامامۃ مطبع صدیقی بھوپال ۱۲۹۴ھ)

اب میں فاضل اجل جناب محمد اعلیٰ بن علی تھانوی کی مشہور تالیف "کشاف اصطلاحات الفنون" سے ایک اقتباس پر عدالتِ صحابہ کی بحث ختم کرتا ہوں۔ فاضل موصوف لفظ "صحابی" کے تحت آخر میں شرح النخبہ اس کی شرح، جامع الرموز، برجندی وغیرہ کے حوالے سے حسبِ ذیل خلاصہ درج فرماتے ہیں:

اعلم ان الصحابۃ کلہم عدول فی حق روایۃ الحدیث وان کان بعضہم غیر عدول فی امر آخر۔

"معلوم ہونا چاہئے کہ صحابہ کرام روایت حدیث کے معاملے میں سب کے سب عدول ہیں اگرچہ ان میں سے بعض کسی دوسرے معاملے میں غیر عدول ہوں۔" (کشاف اصطلاحات الفنون، جلد ا، ص ۹۰۶ طبع کلکتہ ۱۸۶۲ء)۔

واضح رہے کہ یہ کتاب ایک مستند دائرۃ المعارف (انسائیکلوپیڈیا) ہے جو اورنگ زیب عالمگیر کے عہد ۱۱۵۸ھ میں مرتب کی گئی تھی۔ محمد تقی صاحب کی ساری بحث کی جڑ کاٹ دینے کے لیے صرف یہی ایک قول کافی ہے۔

مروان اور اس کے باپ کا مقام

مروان اور اُس کے باپ کا مقام

(۱)

["خلافت و ملوکیت" پر تنقید کا جو سلسلہ "البلاغ" میں شروع ہوا تھا، اس کی چند قسطیں "بینات" (کراچی) میں بھی نقل کی گئی تھیں۔ اس سے پہلے اور بعد میں بھی اس ماہنامے میں مولانا مودودی اور جماعت اسلامی پر کھلی اور ڈھکی چوٹیں ہوتی رہتی ہیں۔ میں اپنی بحث میں ایک مقام پر مروان کا ذکر احیاناً جس انداز میں کر بیٹھا، وہ بھی ادارۂ "بینات" کو بہت ناگوار گزرا اور انہوں نے نہایت نا ملائم اور غیر سنجیدہ طریق پر میرے خلاف خامہ فرسائی فرمائی۔ اس وقت میں نے ضرورت محسوس کی کہ حدیث اور مسلک سلف کی روشنی میں مروان اور اس کے والد حکم کا اصلی مقام متعین کیا جائے۔ چنانچہ البلاغ کے جواب میں اپنی بحث کو چھوڑ کر میں نے ترجمان القرآن میں "بینات" کا جواب دیا جو اس باب میں نقل کیا جا رہا ہے۔ آخر میں چند ضروری اضافے کر دیئے گئے ہیں۔
غلام علی]۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کی تصنیف "خلافت و ملوکیت" کے خلاف پہلے کئی سال تک دیوبندی حضرات کا ایک خاص گروہ پورے ملک میں گلی گلی اور کوچے کوچے سب و شتم اور اشتعال و منافرت کا ایک طوفان برپا کرتا رہا۔ اس کے بعد اب ایک دوسرا گروہ ایک دوسرے انداز میں پیش قدمی کر رہا ہے اور طرح طرح کے اعتراضات کو بزعم خویش مدلل و مزخرف بنا بنا کر سامنے لا رہا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا مفتی شفیع صاحب کے صاحبزادے محمد تقی عثمانی صاحب نے "البلاغ" میں جو کچھ لکھا، اس کی علمی حیثیت میں واضح کر چکا ہوں جسے دیکھ کر اہلِ علم خود رائے قائم کر سکتے ہیں کہ اس مخالفت کی تہ میں علم و استدلال

کا کتنا وزن ہے۔ اب مولانا محمد یوسف بنوری صاحب کے رسالہ بینات نے اس میدان میں قدم رکھا ہے اور اس کی ربیع الثانی ۱۳۹۱ھ کی اشاعت میں محمد اسحٰق سندیلوی صاحب، مولانا ولی حسن ٹونکی صاحب اور مولانا محمد ادریس صاحب کی نگارشات شائع ہوئی ہیں۔ سندیلوی صاحب کی بحث پر اس وقت کچھ لکھنا میرے پیش نظر نہیں ہے۔ لیکن دوسرے دو اصحاب نے جو خصوصی توجہ و عنایت میرے حال پر فرمائی ہے، اس کے متعلق کچھ عرض کرنے کا ارادہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس بحث کو طول دینے سے ہماری طبیعت اِبا کرتی ہے اور عام ناظرین کے لیے بھی یہ ایک تھکا دینے والی بحث ہوگی، لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ بُغض مودودی بعض حضرات کو کسی طرح چین نہیں لینے دیتا اور وہ پے در پے اپنے بودے اور بے جان دلائل لا لا کر محض مولانا مودودی کی ضد میں بنو امیہ کے ہر فرد کی وکالت کرنے پر تلے ہوئے ہیں جو اکابر امت میں سے کسی نے آج تک نہیں کی۔ "خلافت وملوکیت" کے سلسلے میں میری اب تک کی بحث میں ضمناً بعض مقامات پر مروان کا ذکر آ گیا ہے۔ بینات (کراچی) کے مذکورہ شمارے میں مروان سے متعلق ان مندرجات کا تعاقب کیا گیا ہے۔ اس کا تفصیلی جائزہ لینا تو سر دست ممکن نہیں ہے، تاہم اس تعاقب کے بعض اجزاء ایسے ہیں جن پر تبصرہ و استدراک ضروری محسوس ہوتا ہے۔

مستدرک کی حدیث

مولانا مودُودی نے خلافت وملوکیت میں صفحہ ۱۴۷ پر مروان کے متعلق البدایہ کی ایک روایت کا حوالہ دیا تھا۔ مدیر البلاغ نے اس روایت کو مُشتبہ قرار دیتے ہوئے ایک وجہ یہ بیان کی تھی کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جو الفاظ: لعن اللہ الحکم وما ولد منسوب کیے گئے ہیں وہ مشکوک معلوم ہوتے ہیں۔ میں نے اس کے جواب میں تحریر کیا تھا کہ ایسی متعدد روایات حدیث و تاریخ میں موجود ہیں۔ مثلاً مستدرک امام حاکمؒ جلد ۴ صفحہ ۴۸۱ پر حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم اور اس کے بیٹے (مروان) پر لعنت کی ہے اور اس روایت کے متعلق امام ذہبیؒ نے بھی فرمایا ہے کہ صحیح ہے۔ محمد تقی صاحب نے اس پر لکھا تھا کہ "توجہ

دلانے پر میں نے مستدرک سے رجوع کیا اور مجھے یہ حدیث سند صحیح کے ساتھ مل گئی[1]

اس پر تنقید کرتے ہوئے بیّنات میں مولانا مفتی ولی حسن صاحب ٹونکی نے جو کچھ فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ "تلخیص ذہبی میں "صحیح" نظر آنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حافظ ذہبیؒ نے صحت تسلیم کر لی۔ ہاں اگر صحیح کہیں اور پھر کوئی کلام نہ کریں تب مطلب یہی ہو گا کہ اس کی صحت تسلیم کر لی گئی۔ یہ روایت جسے مولانا عثمانی نے فراخدلی سے قبول فرمالیا ہے، صحیح نہیں۔ نہ حافظ ذہبیؒ نے اس کی تصحیح پر صاد کیا ہے، نہ اصولِ حدیث کے معیار ہی پر وہ پوری اُترتی ہے، اس روایت کا مدار ابن رشدین پر ہے جو خود اور اس کا سارا گھرانہ کذّاب تھا۔ مروان اور بنوامیہ کے بارے میں بیشتر روایات وحکایات کا یہی حال ہے کہ وہ کارخانۂ رفض کی پیداوار ہیں اور یہ ایک الگ مقالے کا موضوع ہے۔" اب مولانا ٹونکی صاحب کی ایک ایک بات پر علیحدہ اور مفصل کلام کیا جائے تو یہ بھی شاید کئی مقالوں کا موضوع بن جائے گا۔ اس سلسلے میں موجودہ جائزے میں ضروری باتیں عرض کرنے پر اکتفا کروں گا۔

پہلی بات یہ ہے کہ امام حاکم کی تصحیح سے امام ذہبی جب کبھی اظہارِ اختلاف کرتے ہیں یا "صحیح" لکھنے کے بعد زاید کلام کرتے ہیں، تو اس سے ہر حال میں یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حدیث کو موضوع ومردود قرار دے رہے ہیں۔ اسی لیے امام ذہبیؒ کا انداز اور الفاظ ہر جگہ یکساں نہیں ہوتے۔ کسی جگہ وہ سختی اور قطعیت کے ساتھ "لا، واللہ" وغیرہ الفاظ کے ساتھ تنقید کرتے ہیں، اور بعض دفعہ نرم الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ صورتِ واقعی یہ ہے کہ امام حاکمؒ نے جو احادیث مستدرک میں جمع کی ہیں، ان کے نزدیک یہ احادیث اکثر وبیشتر بخاری ومسلم کی شرائط پر پوری اُترتی ہیں اور ہر علت سے خالی ہیں۔ اس کے برعکس امام ذہبیؒ کے بیانِ اختلاف کا مقصود بالعموم یہ ہوتا ہے کہ فلاں حدیث شیخین یا ان میں سے کسی ایک کی شرط پر نہیں ہے یا اس میں کوئی مخفی علت ایسی ہے جس کی بنا پر اسے امام بخاری یا امام مسلم نے نہیں لیا۔ اس کا یہ مطلب

---

[1] بعد میں محمد تقی صاحب نے پھر اپنے اس موقف سے رجوع کرتے ہوئے لکھ دیا کہ ان کا اعتراف صحیح نہ تھا اور بیّنات والوں کی بات درست ہے تفصیل مضمون کے آخر میں ملاحظہ ہو۔

نہیں ہوتا کہ مستدرک کی کوئی حدیث علیٰ شرط الشیخین نہیں تو "بس وہ کارخانۂ رفض ہی کی پیداوار ہے" اس طرح تو مستدرک ہی نہیں بلکہ صحاح کی بہت سی احادیث سے بھی ہاتھ دھونا پڑے گا۔

مثال کے طور پر مستدرک جلد اوّل صفحہ ۲۳ کی دوسری حدیث پر امام حاکم لکھتے ہیں کہ یہ حدیث صحیحین کی شرط پر ہے۔ مجھے اس میں کسی علت کا علم نہیں، لیکن بخاری و مسلم نے اُسے نہیں لیا" اس پر امام ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ "اس میں ایک راوی ایسا ہے جس سے فقط بخاری نے تخریج کی ہے، مسلم نے نہیں کی" اب ذہبیؒ کے اس ریمارک سے کیا یہ حدیث بالکل معلول اور ساقط الاعتبار ہو جائے گی؟ آگے صفحہ ۳۲ پر ایک حدیث پر امام ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا ایک راوی عزیز الحدیث ہے اور اس سے صحیحین میں روایت نہیں لی گئی۔ اسی طرح صفحہ ۵۲ پر ایک حدیث کے ایک راوی کے متعلق فرماتے ہیں کہ وہ کثیر الوہم ہے۔ اب کیا یہ سب احادیث موضوع قرار پائیں گی؟ یہی حال اس حدیث کا ہے جس کے متعلق مفتی صاحب فتویٰ دے رہے ہیں کہ وہ اصول حدیث کے معیار ہی پر پوری نہیں اترتی۔ امام ذہبیؒ نے اس حدیث کے ایک راوی احمد بن محمد بن حجاج رشدینی کے متعلق صرف یہ کہا ہے کہ اسے ابن عدی نے ضعیف کہا ہے۔ اب یہ تو ایسی جرح ہے کہ صحاح ستہ کے بھی بے شمار راوی ایسے ہیں جو اس سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ صحاح کے رجال اور شروح حدیث کا جس نے بھی مطالعہ کیا ہے وہ اس سے بے خبر نہیں ہو سکتا۔ ابن عدی کی تضعیف سے ابن رشدین کا رافضی یا جھوٹا ہونا لازم نہیں آتا۔

یہ بات فی الواقع بڑی عجیب وغریب ہے کہ جس راوی کی روایت مولانا مودودی یا ان کی تائید میں راقم کی طرف سے نقل کر دی جاتی ہے اُس میں فوراً کیڑے پڑ جاتے ہیں اور وہ راوی جھٹ سے رافضی اور کذاب بن جاتا ہے۔ میں نے اس کی متعدد مثالیں محمد تقی صاحب کے مضامین میں بھی دیکھی ہیں۔ مثلاً: ابن جریر کی ایک روایت جس کا خلافت وملوکیت میں حوالہ دیا گیا تھا، اس کا ایک راوی مجالد بن سعید ہے، اس کے متعلق اصحاب رجال کے اقوال میں کتر بیونت کرتے ہوئے اپنی کتاب کے صفحہ ۳۰ پر عثمانی صاحب لکھتے ہیں کہ اس راوی کے تضعیف ہونے پر تمام ائمۂ حدیث کا اتفاق ہے، یہ جھوٹا ہے، شیعہ ہے، مجہول ہے،

متروک ہے۔۔۔۔۔۔ حالانکہ حافظ ابن حجر اور حافظ محمد بن طاہر المقدسی کی تصریح کے مطابق اس مجالد بن سعید سے امام مسلم نے اپنی صحیح میں حدیث لی ہے اور ابوداؤد، نسائی، ترمذی، ابن ماجہ چاروں نے اس سے روایت کی ہے۔ ائمہ احناف نے اس راوی کی روایات اپنی کتابوں میں درج کی ہیں۔ مثال کے طور پر امام ابویوسف نے الرد علی سیر الاوزاعی (لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ، حیدرآباد، ص ۵) میں اس سے روایت لی ہے اور مولانا ابو الوفاء الافغانی[1] حاشیے میں اس راوی کے متعلق فرماتے ہیں، "احد الاعیان" یعنی یہ نمایاں اور سربرآوردہ رواۃ حدیث میں سے ہیں اور ان سے ان کے بیٹے اسماعیل[2]، امام سفیان ثوری، اصحاب سنن اربعہ، ابن المبارک اور خلق کثیر نے روایت کی ہے۔ اب ایک طرف ان ائمہ حدیث وفقہ کو دیکھیے اور دوسری طرف علم وفن کے ان اجارہ داروں کو دیکھیے جو بلاتکلف ہر راوی کے بارے میں لکھ دیتے ہیں کہ اس کے پیچھے تو تالیاں پیٹی جاتی تھیں اور اس کے پاس جو بھی جاتا تھا وہ بہت جھوٹ لکھ کر لاتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان مدعیان علم نے اپنے سوا ہر دوسرے شخص کو جاہل مطلق سمجھ رکھا ہے۔

اب اس راوی ابن رشدین کا بھی یہی حال ہے کہ اسے محض اس لیے رگیدا جا رہا ہے کہ اس کی روایت میں نے مولانا مودودی کی ضمنی تائید میں پیش کر دی ہے اور رگیدنے والے یہ بھول جاتے ہیں کہ اس طرح کے اقوال جرح تو چھانٹ کر امام ابوحنیفہؒ کے خلاف بھی بہت

---

[1] مولانا ابوالوفاء افغانی ایک بلند پایہ حنفی عالم ہیں جنہوں نے احناف کی متعدد امہات کتب تحقیق و تنقیح کے ساتھ مصر اور حیدرآباد دکن میں شائع کرائی ہیں اور اس غرض کیلئے لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ کے نام سے مستقل ادارہ قائم کیا ہے۔ یہ مدرسہ نظامیہ میں استاذ بھی تھے۔ ان کے سامنے محمد تقی عثمانی صاحب جیسوں کی حیثیت طفل مکتب کی بھی نہیں ہے۔ مجالد کے بیٹے اسماعیل اور خود مجالد سے ایک مرفوع روایت میزان اور دوسری کتب میں مروی ہے کہ اہل جنت آسمان کے درخشاں ستاروں کو علیین میں دیکھیں گے اور ان ستاروں میں ابوبکرؓ و عمرؓ بھی ہوں گے۔ اب ایسے راویوں کو شیعہ کہنا کتنی بوالعجبی ہے؟

[2] ان اسماعیل سے امام بخاری نے صحیح میں حدیث لی ہے اور یحییٰ بن معین، احمد بن سلیمان جیسے محدثین ان کے شاگرد ہیں جو حضرت ابوبکرؓ کے اسلام لانے کی روایت ان سے بیان کرتے ہیں (کتاب الجمع بین رجال الصحیحین، امام ابن طاہر المقدسی ص ۲۰)۔

سے پیش کیے جا سکتے ہیں، اور کیے جاتے ہیں۔ مفتی صاحبان کو چاہیے کہ وہ ہر بات کو پہلے اچھی طرح تولیں، پھر بولیں۔ امام بخاریؒ تاریخ کبیر میں امام ابو حنیفہؒ کے متعلق کہتے ہیں،

کان مرجئاً سکتوا عن رأیه وعن حدیثه۔

"ابو حنیفہ مرجی تھے۔ ان کی فقہ اور حدیث کے متعلق سکوت کیا گیا ہے۔"

تاریخ صغیر میں اس سے بھی سخت تر الفاظ ہیں جو میں نقل نہیں کرنا چاہتا۔ مسند احمد، صحاح ستہ حتیٰ کہ سُنن دارمی میں امام ابو حنیفہؒ سے کوئی حدیث روایت نہیں کی گئی۔ مگر کیا اس بنا پر وہ متروک و مجہول شمار کیے جائیں گے؟ رجال کی کتابوں میں سے کسی راوی کے متعلق جرح نکال کر دیکھ لینا اور بس فقط اس کی بنا پر کسی روایت کو رد کر دینا علم حدیث کا محض سطحی مطالعہ کرنے والوں کا کام ہے۔ جرح و تعدیل کی کتابوں میں کم ہی راوی ایسے ملیں گے جن کی سب نے تعدیل کی ہو، ورنہ بیشتر پر کسی نہ کسی نے جرح کی ہے، مگر اس کے باوجود کبارِ محدثین نے ان مجروحین کی احادیث نہ صرف یہ کہ اپنی کتابوں میں لی ہیں، بلکہ محدثین و فقہاء اپنے مسلک کی تائید میں جن احادیث سے استدلال کرتے ہیں، ان میں سے بکثرت ایسی ہیں جن کے راوی کسی نہ کسی کے نزدیک مجروح ہیں۔ یہ اصول محدثین کے ہاں مسلّم ہے جیسے تدریب الراوی وغیرہ میں بیان کیا گیا ہے کہ ائمۂ جرح و تعدیل میں سے کسی ایک نے بھی اگر ایک راوی کی توثیق و تعدیل کر دی ہو تو اس راوی پر مجمل جرح اثر انداز نہیں ہو گی۔ امام نسائی کا یہ مشہور مسلک ہے اور اسے دوسروں نے بھی اختیار کیا ہے کہ جس راوی کے ترک پر محدثین کا اجماع نہ ہو، وہ متروک و مجروح شمار نہ ہو گا اور اس سے حدیث لی جائے گی۔

میں نے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی جس حدیث کا حوالہ مُستدرک سے دیا ہے، اس کے ساتھ مفتی ولی حسن صاحب نے مستدرک کی اسی مضمون کی بعض دوسری روایات میں بھی انقطاع اور ایک مجہول راوی کی نشان دہی فرمائی ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آسکا کہ جن روایات کو میں نے خود ہی قابل نقل نہیں سمجھا، ان پر خامہ فرسائی کی کیا حاجت تھی۔ تاہم مفتی صاحب موصوف سے یہ امر تو مخفی نہ ہو گا کہ کسی روایت کی کسی ایک سند میں کلام ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا متن ضرور غیر صحیح یا موضوع ہو۔ عین ممکن ہے کہ یہ متن یا اس کے توابع و شواہد دوسری اسانید

صحیح سے مروی ہوں۔ امام ابن جوزی نے اسی طرح بعض احادیث پر (جن میں صحاح بلکہ صحیحین کی احادیث بھی ہیں) موضوع ہونے کا حکم لگا دیا اور محض اس بنا پر لگا دیا کہ جو سند ان کے سامنے تھی اس کے راوی مجروح تھے۔ اب یہی صورت یہاں درپیش ہے کہ یہ لعنت والا مضمون متعدد احادیث میں مذکور ہے جن میں سے سردست میں مُسند احمد کی ایک حدیث نقل کرتا ہوں جو مُسند عبداللہ بن زبیرؓ میں مروی ہے۔

امام احمدؒ اور دیگر ائمہ کی احادیث

مسند احمدؒ کی روایت یہ ہے:

حدثنا عبد الرزاق انا ابن عُیَیْنة عن اسماعیل بن ابی خالد عن الشعبی قال سمعتُ عبد اللہ بن الزبیر وھو مستند الی الکعبة وھو یقول ورب ھٰذہ الکعبة لقد لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلانا وما ولد من صلبہ۔

"ہم سے عبدالرزاق نے، اُن سے ابن عُیَیْنہ نے، اُن سے اسماعیل نے اور ان سے شعبی نے حدیث بیان کی کہ میں نے عبداللہ ابن زبیرؓ کو خانۂ کعبہ سے ٹیک لگائے یہ فرماتے ہوئے سُنا کہ اس کعبے کے رب کی قسم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں اور اس کے صلبی بیٹے پر لعنت کی ہے۔"

یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ حضرت ابن زبیرؓ نے جب یہ حدیث بیان کی ہوگی تو اس میں اس شخص اور اس کے لڑکے کی ضرور تصریح فرمائی ہوگی جس پر آنحضورؐ نے لعنت فرمائی تھی، ورنہ ارشادِ نبوی بالکل مبہم اور غیر واضح رہتا لیکن راویانِ حدیث کا یہ طریقہ ہے کہ کسی فردِ معیّن کا ذکر جب بار بار ایک ہی مفہوم پر مشتمل احادیث میں آتا ہو تو بعض اوقات وہ نام کو حذف کر کے فقط فلاں کا لفظ کہہ دیتے ہیں کیونکہ کہنے والے اور سننے والے خوب جانتے ہوتے ہیں کہ یہاں کون شخص مراد ہے۔ اس حدیث میں بھی جس باپ بیٹے کا ذکر ہے وہ حَکَم اور مروان کے سوا کوئی ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ کوئی اور باپ بیٹا ایسا احادیث میں مذکور ہی نہیں جو موردِ لعنتِ نبوی ہوا ہو۔ اب اگر مولانا ولی حسن صاحب پسند کریں تو مُسند احمد کی اس حدیث اور اس کے رُواۃ پر بھی

طبع آزمائی فرمائیں مگر اس وادی میں قدم رکھتے ہوئے یہ بھی یاد رکھیں کہ امام احمد بن حنبلؒ بالاجماع اعرف بالحدیث ہیں اور اُن کے مُسند کی جن مرویات پر تنقید کی بھی گئی ہے، ان میں سے ایک ایک کا دفاع حافظ ابن حجرؒ اور دوسرے محدثین نے کر دیا ہے۔ اس لیے محض کتبِ رجال کے چند اقوال کے بل پر کچھ کہہ دینے سے کام نہیں چلے گا۔ اس معاملے میں بھی آپ کو تنگ دلی نہیں بلکہ چاروناچار "فراخدلی" ہی دکھانی پڑے گی جس کا طعنہ آپ محمد تقی صاحب عثمانی کو دے رہے ہیں۔

صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورۂ احقاف کے تحت ایک حدیث ہے جس میں بیان ہے کہ امیر معاویہؓ نے جب مروان کو مدینے کا عامل بنایا تو اس نے بیعتِ یزید پر لوگوں کو آمادہ کرنے کے لیے خطبہ دیا۔ اس پر حضرت عبدالرحمٰنؓ بن ابی بکر نے ٹوکا تو مروان نے کہا کہ پکڑو اسے۔ حضرت عبدالرحمٰنؓ نے بھاگ کر حضرت عائشہ کے گھر میں پناہ لی۔ مروان نے وہاں جا کر کہا کہ یہ وہ شخص ہے جس کے متعلق قرآن میں ہے وَالَّذِیْ قَالَ لِوَالِدَیْہِ اُفٍّ لَّکُمَا...... حضرت عائشہؓ نے پردے کے پیچھے سے فرمایا کہ حضرت ابوبکرؓ کے گھر والوں کے متعلق قرآن میں کچھ نہیں اترا سوائے اس کے کہ اللہ نے میری برات نازل فرمائی۔ بخاری میں تو اتنا ہی واقعہ بیان کیا گیا ہے، لیکن سورۂ احقاف کے اس مقام کی تفسیر میں اور اس حدیث کی تشریح میں اکثر مفسّرین و محدثین نے لکھا ہے کہ مروان کی اس غلط بیانی کے جواب میں حضرت عبدالرحمٰنؓ اور حضرت عائشہؓ نے مروان کو یہ بھی یاد دلایا تھا کہ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے لعنت کی ہے۔ مثال کے طور پر تفسیر ابن کثیر میں اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے امام ابن ابی حاتم کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ مروان سے حضرت عبدالرحمٰنؓ نے کہا تھا:

السّت ابن اللعین الذی لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اباک ؟

"کیا تو لعین کا بیٹا نہیں ہے جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے لعنت کی ہے؟"

پھر حافظ ابن کثیر امام نسائی کی ایک حدیث نقل کرتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے مروان کی الزام تراشی کے جواب میں فرمایا: "مروان جھوٹ کہتا ہے" مزید فرمایا:

ولکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم لعن ابا مروان ومروان فی صلبہ فمروان فضض من لعنۃ اللہ۔

"بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے مروان کے باپ پر اس حالت میں لعنت فرمائی جب کہ مروان باپ کے صلب میں تھا، پس مروان اللہ کی لعنت میں حصّہ دار ہے۔"

بخاری کی مذکورہ بالا حدیث کی شرح میں علامہ بدرالدین عینی نے محدث الاسماعیلی سے ایک روایت بیان کی ہے جس میں حضرت عائشہؓ کا یہی قول نقل کیا ہے کہ: لکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن ابا مروان ومروان فی صلبہ فمروان فضض ای قطعۃ من لعنۃ اللہ عز وجل۔ پھر حافظ ابن حجر فتح الباری میں اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے محدث ابویعلیٰ کی روایت نقل کرتے ہیں کہ جب مروان اور حضرت ابن ابی بکرؓ کے مابین تکرار ہوئی اور مروان نے حضرت عبدالرحمٰنؓ پر جھوٹا اتہام عاید کیا تو انہوں نے فرمایا:

اَلَسْتَ ابن اللعین الذی لعنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم۔

پھر حافظ ابن حجرؒ نے بھی اسماعیلی کے حوالے سے حضرت عائشہؓ کا قول نقل کیا ہے کہ:

ولکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن ابا مروان ومروان فی صلبہ۔

امام سیوطی کی تاریخ الخلفاء ایک مشہور و متداول کتاب ہے جو مدتہائے دراز سے درس نظامی کا جزو رہی ہے۔ یہ دراصل امام ذہبی کی تاریخ کا ایک جامع خلاصہ ہے۔ اس میں بھی حضرت معاویہؓ کے حالات کے آخر میں امام نسائی اور ابن ابی حاتم کے حوالے سے حضرت عائشہؓ کی حدیث نقل کی گئی ہے:

ولکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن ابا مروان ومروان فی صلبہ فمروان فضض من لعنۃ اللہ۔

ان جملہ مفسرین، محدثین، اور مؤرخین نے مروان کے لعنت زدہ ہونے پر دلالت کرنے والی یہ ساری احادیث اپنی کتابوں میں بلا تنقید نقل کی ہیں اور ان پر درایۃً یا روایۃً کوئی اعتراض وارد نہیں کیا ہے۔ اس طرح کے متعدد دیگر اقوالِ سلف بھی پیش کیے جا سکتے ہیں۔ اس کے بعد میں بینات کے مقالہ نویسوں سے پوچھتا ہوں کہ آیا یہ سارے حضرات رافضی اور کذاب ہیں جو ام المومنین حضرت عائشہؓ اور ان کے برادرِ بزرگوار سے یہ نقل کر رہے ہیں کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مروان اور اس کے باپ حکم پر لعنت بھیجی ہے؟ یا معاذ اللہ حضرت عائشہؓ

صدیقہؓ اور حضرت ابن ابی بکرؓ محض مروان کو مطعون کرنے کے لیے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے غلط بات منسوب کر رہے ہیں؟ کیا سُنّی کہلانے اور صحابۂ کرام کا احترام کرنے کا مطلب آپ کے نزدیک یہ ہے کہ مروان کی ہر حال میں وکالت و مدافعت کی جائے، اپنے سوا ساری دنیا کو رافضی ٹھہرایا جائے اور مروان پر کسی حدیث صحیح کی زد پڑتی ہو تو اس کا بھی انکار کر دیا جائے؟

مولانا شبلیؒ کا قول

مفتی ولی حسن صاحب فرماتے ہیں کہ بنو اُمیّہ کے بارے میں بیشتر روایات وحکایات کارخانۂ رفض کی پیداوار ہیں مگر مَیں مفتی صاحب کو یقین دلاتا ہوں کہ مُسند احمد اور صحاح کے مصنّفین کا اس کارخانے سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ ہاں البتہ روایات کی بہت سی فیکٹریاں خود بنو اُمیّہ اور بنو عباس کے ہاں بھی چالو تھیں۔ چنانچہ مولانا شبلی نعمانی سیرۃ النبیؐ کے دیباچے میں فرماتے ہیں:

"فنِ تاریخ و روایت پر جو خارجی اسباب اثر کرتے ہیں، ان میں سب سے بڑا قوی اثر حکومت کا ہوتا ہے لیکن مسلمانوں کو ہمیشہ اس پر فخر کا موقع حاصل رہے گا کہ ان کا قلم تلوار سے نہیں دبا۔ حدیثوں کی تدوین بنو امیہ کے زمانے میں ہوئی ہے جنھوں نے پورے نوّے[1] برس تک سندھ سے ایشیائے کوچک اور اندلس تک مساجد میں آلِ فاطمہؓ کی توہین کی اور جمعہ میں برسرِ منبر حضرت علیؓ پر لعن کہلوایا، سینکڑوں حدیثیں امیر معاویہؓ وغیرہ کے فضائل میں بنوائیں۔ عباسیوں کے زمانے میں ایک ایک خلیفہ کے نام بنام پیشین گوئیاں حدیثوں میں داخل ہوئیں۔ لیکن نتیجہ کیا ہوا، عین اسی زمانے میں محدثین نے علانیہ منادی کر دی کہ یہ سب جھوٹی روایتیں ہیں۔ آج حدیث کا فن اس خس و خاشاک سے پاک ہے

---

[1] نوّے سال یوں بنتے ہیں کہ ۴۱ھ میں امیر معاویہؓ خلیفہ بنے اور ۱۳۲ھ میں جا کر ابوالعباس سفاح نے اموی خلافت کا خاتمہ کر کے عباسی سلطنت کی بنا ڈالی۔ اس پورے دور میں حضرت عمر بن عبدالعزیز اور یزید بن ولید کے مختصر عہد کو چھوڑ کر حضرت علیؓ و بنو فاطمہ پر برسرِ منبر لعنت کی جاتی رہی۔

اور بنو امیہ اور عباسیہ جو ظل اللہ اور جانشین پیغمبر تھے، اسی مقام پر نظر آتے ہیں
جہاں انہیں ہونا چاہیے تھا۔
(سیرۃ النبیؐ حصہ اول، طبع ہفتم، اعظم گڑھ ۱۹۶۵ء صفحہ ۶۶)

بہر کیف محدثین رحمہم اللہ کی قبور اللہ نور سے معمور فرمائے، انہوں نے نہ صرف روافض ونواصب اور بنو امیہ و بنو عباس کے ان کارخانوں کی مصنوعات کا تار و پود بکھیر کر رکھ دیا، بلکہ انہوں نے ایسی صحیح احادیث کو بھی علانیہ بیان فرمایا جن میں سیئاتِ بنی امیہ کی پیشین گوئی کی گئی تھی اور بنو امیہ ہی کے زمانے میں اپنی جان پر کھیل کر حضرت علیؓ اور اہلِ بیت کے ان مناقب کی بھی نشر و اشاعت کی جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائے تھے، اور جنہیں لوگوں کے دلوں سے محو کرنے کے لیے حضرت علیؓ اور ان کے گھرانے پر لعنت بھیجی جاتی تھی۔

سرِ دست مولانا مفتی ولی حسن صاحب کے تعقبات کے جواب میں گزارشاتِ بالا پر اکتفا کرتے ہوئے اب میں چند باتیں اس "تذییل" کے بارے میں عرض کروں گا جو محترم مولانا محمد ادریس صاحب مدیر "بینات" نے رقم فرمائی ہیں۔ سب سے پہلے مجھے مروان کے متعلق ان کے درجِ ذیل ارشاد پر اپنی گزارش پیش کرنا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"اگر مروان کا باپ اور اس کی ساری نسل ــــ بقول ملک صاحب ــــ ملعون علی لسانِ نبوت تھی تو ملک صاحب اس کی کیا توجیہ کریں گے کہ معاذ اللہ اسی ملعون کے صلبی لڑکے عبد العزیز کو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے خاندان نے حضرت عمرؓ کی پوتی بیاہ دی اور اسی کے بطن سے عمر بن عبد العزیز بن مروان بن حکم پیدا ہوئے جنہیں مولانا مودودی خلیفۂ راشد تسلیم کرتے ہوں گے۔ کیا فاروقی گھرانے کو اس ملعونیتِ عامہ کا انکشاف نہیں ہوا تھا؟

بے بنیاد اتہام

مولانا موصوف نے میری عبارت پر یہ اعتراض وارد کرتے ہوئے ترجمان القرآن، مئی ۱۹۶۷ء کا حوالہ دیا ہے۔ لیکن میں نے اس ماہ کے ترجمان میں کہیں بھی یہ بات نہیں لکھی کہ مروان کا باپ اور "اس کی ساری نسل" ملعون علی لسانِ نبوت تھی۔ میں نے اس پرچے

میں ایک جگہ صرف "مروان کا ملعون علیٰ لسانِ نبوت ہونا" بیان کیا ہے (صفحہ ۱۹) اور اگلے صفحے پر بھی صرف مروان کو لعنت زدہ لکھا ہے۔ اس سے اگلے صفحے پر بھی ایک جگہ مروان اور دوسری جگہ "مروانیوں کی معنوی ذُرّیت" کے الفاظ میرے قلم سے نکلے ہیں۔ یہاں مروانیوں سے میری مراد وہ لوگ ہیں جو اپنے گفتار و کردار میں مروان اور اس کے باپ سے ملتے جلتے ہیں۔ اس سے مراد ہرگز ساری نسلِ مروان نہیں ہے۔ میرے الفاظ "معنوی ذریت" میرے مدعا پر شہادت و دلالت کے لیے کافی ہیں۔ ترجمان کے مئی کے اس شمارے کے علاوہ بھی، جہاں تک مجھے یاد ہے اور جہاں تک میں اپنی پوری بحث کی ورق گردانی کر سکا ہوں، میں نے یہ بات کہیں بھی نہیں لکھی کہ مروان یا اس کے باپ کی "ساری نسل" ملعون علیٰ لسانِ نبوت تھی۔ تاہم میں مولانا محمد ادریس صاحب اور جملہ حضراتِ قارئین کے سامنے یہ بات نہایت صفائی اور وضاحت کے ساتھ بیان کیے دیتا ہوں کہ اگر کبھی میں نے ایسی بات کہی ہو یا میری کسی بات سے یہ مفہوم اخذ ہوتا ہو کہ میں خدانخواستہ مروان کی تا قیامت پوری نیچے تک کی نسل کو اللہ یا اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی لعنت کا مستحق سمجھتا ہوں تو میں اس سے عنداللہ قطعی برأت کا اظہار کرتا ہوں۔ میں ہزار بار اللہ کی پناہ طلب کرتا ہوں اس خیالِ باطل سے کہ عمر ثانیؒ، پانچویں خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبدالعزیز کو (معاذ اللہ) اس لعنت کا مصداق سمجھوں جو احادیثِ مذکورہ میں وارد ہے۔ میں تو ترجمان جلد ۷، عدد ۶ میں خلافت و ملوکیت پر بحث کرتے ہوئے حضرت نعمانؓ بن بشیر کی ایک حدیث نقل کر چکا ہوں جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خونخوار ملوکیت اور جبر و استبداد کی حکومت کے بعد دوبارہ خلافت علیٰ منہاج نبوت کے قیام کی خوشخبری دی ہے اور یہ بھی لکھ چکا ہوں کہ اس حدیث کے ایک راوی حبیب بن سالم جو حضرت عمر بن عبدالعزیز کے ہم عصر تھے، انہوں نے بطور تبشیر و تذکیر یہ حدیث حضرت ابن عبدالعزیز کو لکھ بھیجی تھی اور ساتھ تحریر کیا تھا کہ میں امید کرتا ہوں کہ آپ ہی وہ امیر المومنین ہوں گے جو از سرِ نو خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کا احیاء کریں گے اور حضرت عمرؓ اس پر بڑے مسرور و شادماں ہوئے۔ یہ بات بھی میں اپنے سلسلۂ مضامین میں واضح کر چکا ہوں کہ حضرت عمرؒ ثانی ہی نے بنوامیہ اور مروان کی متعدد بدعات و سیئات کا خاتمہ کیا، مثلاً فدک کو مروان نے اپنی ذاتی جاگیر بنا لیا تھا اور اس کا

ورنہ حضرت عمرؓ تک بھی پہنچا مگر آپ نے اسے دوبارہ ریاستی املاک میں شامل کیا، منبروں پر لعن طعن کا خاتمہ آپ ہی نے کیا۔ اس کے بعد مجھ پر یہ بہتان کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ میں حکم اور مروان کے ساتھ حضرت عمر بن عبدالعزیز کو بھی خدانخواستہ ملعون سمجھتا ہوں؟

حقیقت یہ ہے کہ ان احادیث میں حکم کے ساتھ جو ما ولد کے الفاظ ہیں، ان سے مراد میرے نزدیک حکم کا بیٹا مروان یا پھر حکم اور مروان کی وہ اولاد ہے جو اپنے اوصاف واخلاق میں اس باپ بیٹے سے ملتی جلتی ہے۔ اس میں حکم یا مروان کی ساری اولاد شامل نہیں ہے۔ حکم اپنے ان افعال کی وجہ سے لعنت کا مستحق ہوا جو اس سے حضورِ نبوتؐ میں سرزد ہوئے اور جن کی وجہ سے اُسے اور اُس کے ساتھ مروان کو مدینہ بدر ہونا پڑا اور مروان اپنے ان افعالِ شنیعہ کی وجہ سے اس لعنت کا مستحق بنا جو افعال عہدِ نبوی کے بعد اس سے صادر ہوئے اور جن کی خبر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی دی گئی تھی۔ ظاہر ہے کہ جب مروان اور اس کا والد اپنے افعال ہی کی بنا پر موردِ لعنت بنا، تو پھر مروان اور حکم کی ساری اولاد کس طرح ملعون قرار پا سکتی ہے۔ حکم کے بیس بیٹے تھے جن میں سے ایک مروان تھا اور مروان کے بھی آگے بارہ بیٹے تھے۔ یہ سب عادات وخصائل میں اپنے باپ کے مشابہ نہ تھے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ ان سب پر وعیدِ نبوی کو چسپاں کیا جائے۔ حکم کا ایک بیٹا اور مروان کا بھائی عبدالرحمٰن بن حکم بھی تو تھا جس کے متعلق علامہ ابن عبدالبرّ استیعاب میں لکھتے ہیں

كان لا يرى رأي مروان۔

"وہ اس کے خیالات ونظریات مروان سے مختلف تھے۔"

اب آخر کیا وجہ ہے کہ میں عبدالرحمٰن کو بھی ملعون سمجھوں۔ میرے خلاف اور میری پیش کردہ احادیث کے خلاف "بیّنات" کا یہ اعتراض اُسی طرح کا ہے جس طرح کا اعتراض بنو اُمیّہ کے بعض دوسرے حامی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ان ارشادات کے خلاف کرتے ہیں جو بنو اُمیّہ اور بنو مروان کی مذمت میں دیگر احادیث میں وارد ہیں اور دلیل یہ دی جاتی ہے کہ ان کی زد حضرت عثمانؓ اور عمر بن عبدالعزیز پر پڑتی ہے، حالانکہ ان میں سے متعدد احادیث کی سند بالکل صحیح ہے اور محدثین وشارحین نے ان سے حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عبدالعزیز کو خارج ومستثنیٰ

قرار دیا ہے۔ بہر کیف جس پر اللہ اور اس کے رسولؐ نے اس کے کرتوتوں کی بنا پر لعنت کی ہو، مجھے اُسے ملعون علیٰ لسانِ نبوت سمجھنے یا کہنے میں کوئی تردُّد نہیں ہے۔ یہ چیز کسی پر شاق گزرتی ہے تو گزرتی رہے۔

مولانا محمد ادریس صاحب مجھ سے اس بات پر خفا ہیں کہ میں نے "غریب مروان کو خوب پیٹ بھر کر صلواتیں سنائی ہیں اور میری تحریر منہ بول کر کہہ رہی ہے کہ یہ سُنّی کے قلم کی تراوش نہیں بلکہ کسی جلے کٹے رافضی کی تخلیق ہے۔" پھر فرماتے ہیں "انہیں ذوقِ مودودیت کی وکالت سے بنیادی حق سے کون روک سکتا ہے، تاہم وہ یہ نہ بھولیں کہ مروان کو اکثر محدثین صغار صحابہ میں شمار کرتے ہیں۔ ان سے روایت کرنے والوں میں اجلّہ تابعین کے علاوہ جلیل القدر صحابی حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ بھی شامل ہیں۔ امام بخاری مروان کی احادیث روایت کرتے ہیں، امام مالک نے مؤطا میں ان کے فتاویٰ اور فیصلوں کو بطورِ حجت نقل کیا ہے۔ اگر مروان اسی قماش کا آدمی تھا جیسا کہ رافضی افسانوں کے سہارے محترم ملک صاحب باور کرانا چاہتے ہیں، تو وہ بتائیں کہ اس صورت میں ان کے عطا کردہ خطابات کا مستحق کیا صرف مروان رہ جاتا ہے اور کیا صحابہ و تابعین وغیرہ اس کی لپیٹ میں نہیں آجاتے؟"

مالکؒ و بخاریؒ کی روایتِ مروان

جناب مولانا محمد ادریس صاحب نے اپنے قلم سے جو لولوئے لالا یہاں (اور آگے چل کر) بکھیرے ہیں ان پر پورے واشگاف انداز میں کچھ عرض کرنا تو شاید سوءِ ادب ہو لیکن میں کیا یہ دریافت کر سکتا ہوں کہ جب مروان کو "اکثر محدثین" صغارِ صحابہ میں شمار کرتے ہیں اور امام بخاری کے اُس سے روایت بیان کرنے کی بنا پر مروان کی جلالتِ قدر میں اور اضافہ ہو جاتا ہے تو پھر آپ "غریب مروان" اور "اس قماش کا آدمی" کہہ کر کیوں "توہینِ صحابہ" کا ارتکاب فرما رہے ہیں۔ یہ الفاظ بھی تو کسی سُنّی کے قلم سے نہیں ٹپکنے چاہئیں، آپ کی زبان قلم کو تو رافضی افسانوں سے کوئی اثر قبول نہیں کرنا چاہیے اور بعض دوسرے "سُنّیوں" کی طرح جب بھی مروان کا ذکرِ خیر ہو، تو آپ کو بھی حضرت مروان رضی اللہ عنہ رقم فرمانا چاہیے۔ یہ نیمے دروں نیمے بروں کی پالیسی آپ کے شایانِ شان نہیں ہے۔ مروان کے صحابی یا غیر صحابی ہونے کے مسئلے پر میں انشاء اللہ کبھی

تفصیل سے لکھوں گا، البتہ روایت حدیث کے معاملے میں حقیقت حال اور صحیح موقف وہی ہے جو میں پہلے عدالتِ صحابہ و عدالتِ رواۃ کی بحث میں بیان کر چکا ہوں۔ جو راوی بھی صادق القول فی روایت الحدیث ہے وہ خواہ مبتدع ہو، مرتکبِ کبیرہ ہو، اس کی روایت بلا تأمل لی جا سکتی ہے اور لی گئی ہے۔ صحیح بخاری میں بھی مروان سے روایت اسی بنا پر اخذ کی گئی ہے۔ اس سے مروان کی صحابیت و جلالت کا ثبوت فراہم نہیں ہوتا، امام بخاریؒ نے بالعموم مروان کی روایت حضرت مسورؓ بن مخرمہ کو ساتھ مقرون و ملحق کر کے لی ہے۔ تاہم اُس سے تنہا کوئی روایت مروی ہو تو وہ بھی قابلِ قبول ہے کیونکہ امام بخاریؒ کے نزدیک حضرت عُروہ بن زبیرؒ کے قول کے مطابق مروان متہم فی الحدیث نہیں تھا، اس کے متعلق حافظ ابن حجرؒ کی تصریح درج ذیل ہے، جسے انہوں نے ہدی الساری، الفصل التاسع میں مجروح راویوں پر بحث کرتے ہوئے مروان کے زیرِ عنوان دیا ہے:

فاما ما حمل عنه سهل بن سعد وعروة وعلی بن الحسين وابو بكر بن عبد الرحمن بن الحرث وهؤلاء اخرج البخاری احاديثهم عنه فی صحيحه لما كان اميرًا عندهم بالمدينة قبل ان يبدو منه فی الخلاف علی ابن الزبير ما بدا۔

"مروان سے حضرت سہل بن سعد، عروہ، علی بن حسین اور ابوبکر بن عبدالرحمٰن نے جو حدیث لی ہے اور ان کی تخریج امام بخاری نے صحیح میں کی ہے، یہ اس وقت کی بات ہے جب وہ ان اصحاب کی موجودگی میں امیر مدینہ تھا اور جب تک اُس سے حضرت ابن زبیرؓ کی مخالفت کا صُدور نہیں ہوا تھا۔"

ابن حجرؒ کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ ان مذکورہ بالا حضرات نے مروان سے اس وقت تک روایت اخذ کی ہے، جب تک اس نے حضرت عبداللہؓ بن زبیر کے مقابلے میں اپنی سلطنت قائم کرنے کے لیے اپنی تلوار نیام سے نہیں نکالی تھی اور اسی زمانے کی مرویاتِ مروان کو امام بخاری نے صحیح میں لیا ہے۔ مگر میرے خیال میں یہ تحدید و تخصیص کچھ زیادہ مفید نہیں ہے کیونکہ مروان کے کارنامے پہلے بھی کچھ کم نہ تھے۔ صحیح تر بات یہی ہے کہ مروان کی ساری زیادتیوں

کے باوجود جب اس سے کذب فی الحدیث کا ثبوت نہیں ملتا تو اس کی روایت بلا تأمل لی گئی ہے اور لی جانی چاہیے مگر اس سے اس کے معائب و مثالب کالعدم نہیں ہو جاتے۔ باقی رہی یہ بات کہ "امام مالکؒ نے مروان کے فقہی فتاویٰ اور فیصلوں کو بطورِ حجت پیش کیا ہے" تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ فیصلے دراصل مدینۃ النبیؐ کے مکین اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجماعی عمل پر مبنی تھے جس کی خلاف ورزی مدینہ میں رہتے ہوئے آسان نہ تھی۔ اس کے باوجود مروان نے متعدد بدعات و محدثات کو رائج کرنے کی کوشش کی جن کی تصویب نہ امام مالکؒ یا کسی دوسرے محدث و فقیہ نے کی اور نہ جن پر عمل کرنے کی جرأت آج مدینہ بنیات یا کسی دوسرے شخص کو ہو سکتی ہے۔ مثال کے طور پر عیدین کے لیے خطبہ نماز سے پہلے دینا اور اس کے لیے منبر کا اہتمام کرنا، آخر ان "مروانی فیصلوں" کو اُمتِ مسلمہ میں کس نے اُس وقت سے لے کر آج تک "حجت" مانا ہے۔ امام مالکؒ نے مؤطا میں آنحضورؐ اور خلفائے راشدین کی سنّت بیان کی ہے کہ وہ خطبۂ عیدین نماز کے بعد پڑھتے تھے مگر مروان کی "سنّت" کا ذکر نہیں کیا۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے مسوّی میں تقریباً ساٹھ اجلّہ شیوخِ مالکؒ کو نام بنام بیان کیا ہے مگر مروان کا نام مجھے ان میں کہیں نظر نہیں آیا، بلکہ امام ابن حزم نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ مالکیہ کا عملِ اہلِ مدینہ کو بطورِ حجت پیش کرنا بے کار ہے، کیونکہ وہاں مروان ہی کے زمانے سے تغیّرِ سُنن کا آغاز ہو گیا تھا۔[1]

صحیح بخاری، ابواب العیدین، باب الخروج الی المصلی بغیر منبر اور دوسری کتبِ حدیث میں تصریح ہے کہ مروان نے جو منبر نمازِ عید کے لیے خاص طور پر بنوایا تھا جب وہ اس پر نمازِ عید سے پہلے ہی چڑھنے لگا تو حضرت ابو سعید خدریؓ نے اس کا دامن پکڑ کر کھینچ لیا مگر مروان دامن چھڑا کر منبر پر براجمان ہو گیا۔ اس کے بعد حضرت ابو سعیدؓ فرماتے ہیں:

فقلت له غیّرتم واللہ فقال ابا سعید قد ذھب ما تعلم فقلت ما اعلم واللہ خیر مما لا اعلم۔

---

[1] الاحکام لابن حزم ص۵۵۴ مطبعۃ العاصمہ، قاہرہ۔

"میں نے مروان سے کہا خدا کی قسم تم نے (امرِ شریعت میں) تغیر و تبدل کر دیا۔ تو مروان کہنے لگا، ابو سعید جو کچھ تم جانتے ہو، اس کا دور گزر چکا۔ میں نے (حضرت ابو سعیدؓ نے) جواب دیا، خدا کی قسم جو کچھ میں جانتا ہوں وہ اس سے بہتر ہے جو میں نہیں جانتا۔"

اب ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ حضرت ابو سعیدؓ خدری تو مروان کو اس پر ٹوک رہے ہیں کہ تو نے احکامِ شریعت میں تبدیلی کر کے خطبے کو نمازِ عید پر مقدم کر دیا اور مروان اس خلاف ورزیٔ سُنّت پر نادم ہونے کے بجائے کہہ رہا ہے کہ ابو سعید جس علم کا مظاہرہ تم کر رہے ہو، وہ تو قصۂ ماضی اور داستانِ پارینہ ہے۔ کیا "اُلٹا چور کوتوال کو ڈانٹے" کی مثال اس سے موزوں تر کوئی اور ہو سکتی ہے؟ کوئی صاحب اگر ہم سے یہ توقع رکھتے ہیں کہ ہم محض طعنۂ "رفض" اور الزامِ "توہینِ صحابہؓ" سے بچنے کے لیے ترکِ سُنّت، مخالفتِ شریعت کی بھی داد دے سکیں گے تو یہ بہت مشکل ہے۔ "تعظیمِ صحابہ" کی آخر یہ کون سی قسم ہے کہ جس شخص کے سامنے نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کی سُنّت پیش کی جاتی ہے اور وہ جواب میں کہتا ہے کہ اس کا دور اب لد گیا ہم ایسے شخص کی تعظیم و تکریم کریں۔ اگر ایسے شخص کے خلاف لب کشائی جائز نہیں تو فضل الرحمٰن اور پرویز صاحب کے خلاف زبان کھولنا کیسے جائز ہے؟

دیوبندی اکابر کا مسلک

پھر مولانا محمد ادریس صاحب فرماتے ہیں "جہاں تک ہمارے اور ہمارے اکابر کے مسلک کا تعلق ہے، وہ یہ ہے کہ ہم مروان کے بارے میں افراط و تفریط دونوں کو مناسب نہیں سمجھتے، جس شخصیت کے مناقب و مثالب دونوں تاریخ کے ریکارڈ پر موجود ہوں، اگر اس کی مدح و ثنا کو آپ کا جی نہیں چاہتا تو نہ کیجیے۔ مگر اس کے حق میں لعن طعن کی زبان بھی مت کھولیے۔ اس کے ماحول کے اُلجھے ہوئے حالات سے بھی آنکھیں بند نہ کیجیے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے کہ اپنے مُردوں کو بُرا بھلا مت کہو، انہوں نے جو کچھ آگے بھیجا تھا، وہ اُسے پا چکے ہیں۔" اس کے جواب میں میری گزارش یہ ہے کہ مجھے تو مروان یا کسی دوسرے فردِ متنفس کے حق میں لعن طعن کی زبان کھولنے سے خاص شغف نہیں ہے لیکن کیا مجھے اس بات کا بھی حق نہیں پہنچتا کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلّم ہی کا وہ ارشاد بھی بیان کروں جس میں کسی شخص

پر لعنت کا ذکر ہو۔ بلاشبہ آنحضورؐ نے مُردوں بلکہ زندوں کو بھی بلا وجہ بُرا بھلا کہنے سے منع فرمایا ہے، لیکن دوسری طرف قرآن و حدیث ہی میں ایسی مستثنیٰ مثالیں موجود ہیں جن میں بعض افراد پر اللہ اور اس کے رسولؐ کی لعنت مذکور ہے۔ پھر مولانا موصوف نے اپنے جن اکابر کے مسلک کی ترجمانی فرمائی ہے، معلوم نہیں اس فہرست میں کون کون بزرگ شامل ہیں اور ان کا افراط و تفریط سے مبرّا مسلک کس مقام پر بیان ہُوا ہے۔ شاہ عبدالعزیز محدثؒ دہلوی یقیناً ان کا اکابر میں شامل ہوں گے جنہوں نے رفض و تشیّع کے رد میں ایک مبسوط کتاب تحفۂ اثنا عشریہ لکھی ہے، ان سے درج ذیل سوال و جواب فتاویٰ عزیزی میں منقول ہے:

سوال۔ مروان کو بُرا کہنے کے بارے میں اہلِ سُنّت کے نزدیک کیا ثابت ہے؟

جواب۔ اہلِ بیت کی محبت فرائضِ ایمان سے ہے نہ کہ لوازمِ سنّت۔ اور محبتِ اہلِ بیت سے ہے کہ مروان علیہ اللعنہ کو بُرا کہنا چاہیے اور اس سے دل سے بیزار رہنا چاہیے۔ علی الخصوص اس نے نہایت بدسلوکی کی حضرت امام حسینؓ اور اہلِ بیت کے ساتھ اور کامل عداوت ان حضرات سے رکھتا تھا۔ اس خیال سے اس شیطان سے نہایت ہی بیزار رہنا چاہیے۔"

(فتاویٰ عزیزی ص۲۲۵ باہتمام حاجی محمد ذکی، ناشر سعید کمپنی، ادب منزل، پاکستان چوک، کراچی ۱۳۸۲ھ)

علمائے دیوبند کے استاذ الاساتذہ مولانا احمد علی صاحب سہارنپوری، بخاری، کتاب الفتن، حدیث، ھلکۃ امتی علی یدی غلمۃ من قریش کی شرح میں فرماتے ہیں:

قد وردت احادیث فی لعن الحکم والد مروان وما ولد اخرجہا الطبرانی وغیرہ۔

"احادیث میں حَکم اور اس کے بیٹے پر لعنت وارد ہے۔ طبرانی اور دوسرے محدثین نے ان کی تخریج کی ہے۔"

اس کے بعد دیوبند کے شیخ المشائخ مولانا محمود الحسن صاحب کا درج ذیل قول ملاحظہ ہو

یوں سنن ترمذی، صلوٰۃ عیدین کی تقریر میں منقول ہے:

یقال ان اول من خطب قبل الصلوٰۃ فی العیدین مروان بن الحکم۔ کان مروان بن الحکم ظالماً فحاشاً مستبداً عن سنۃ علیہ السلام وکان یسب الناس فی المجامع مثل الجمعۃ والاعیاد والناس کانوا لا ینتظرون بعد الصلوٰۃ الی الخطبۃ لسبہ فی اثناء الخطبۃ فقدم الخطبۃ علی الصلوٰۃ لئلا ینتشر الناس وکانوا ینتظرون للصلوٰۃ لا محالۃ۔

"کہا جاتا ہے کہ جس نے سب سے پہلے نماز عیدین سے قبل خطبہ دیا وہ مروان بن حکم تھا۔ مروان بے حد پرلے درجے کا ظالم اور سنتِ نبوی کو پیٹھ دکھانے والا اور اس سے منہ موڑنے والا تھا اور لوگوں پر جمعے اور عیدین کے مجمع ہائے عام میں سب وشتم کرتا تھا اور لوگ اس سب وشتم کی وجہ سے نماز عید کے بعد اس کے خطبے کا انتظار کیے بغیر چلے جاتے تھے۔ اسی لیے اس نے نماز پر خطبے کو مقدم کیا تاکہ لوگ منتشر نہ ہوسکیں کیونکہ ان کے لیے نماز کا انتظار تو ناگزیر تھا۔"

(التقریر للترمذی، مولانا محمود الحسن مکتبہ رحیمیہ دیوبند، ۱۳۷۱ھ، ص ۱۹)

مولانا رشید احمد گنگوہی صاحب کے افادات ترمذی جو مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلوی نے "الکوکب الدری" کے زیر عنوان جمع کر کے چھپوائے ہیں، ان میں اسی حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

اول من خطب قبل الصلوٰۃ مروان بنیۃ فاسدۃ، فکان یعرض فی خطبتہ باھل بیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویسیئ الادب بھم فلما رأی الناس ذالک وان لیس لھم صبر علی استماع اذاھم رضی اللہ عنھم جعلوا ینھبون اذا فرغوا من الصلوٰۃ فقدم مروان الخطبۃ لیلجئھم الی سماعھا فکان فعلہ ذالک خبثاً ظاھراً فانکر علیہ۔

"مروان نے سب سے پہلے بری نیت کے ساتھ عید کا خطبہ نماز پر مقدم کیا۔ وہ اپنے خطبے میں اہلِ بیت النبیؐ پر طعن وتعریض کرتا تھا اور ان کے حق میں بے ادبی کرتا

تھا۔ جب لوگوں نے یہ دیکھا اور وہ اہلِ بیت کی اس ایذا رسانی پر صبر نہ کر سکے تو وہ نماز کے بعد چلے جاتے تھے۔ تب مروان نے خطبہ مقدم کیا تاکہ لوگوں کو مجبور کر کے ایسا خطبہ سنائے، پس اس کا یہ فعل خبث کا مظاہرہ تھا جس پر لوگوں نے اظہارِ نفرت کیا)۔

یہ بات بخاری، صلوٰۃ العیدین کی اس حدیث میں بھی مذکور ہے جس کا کچھ حصہ میں پہلے نقل کر آیا ہوں کہ مروان نے خود حضرت ابو سعیدؓ سے کہا کہ لوگ نمازِ عید کے بعد ہمارے لیے بیٹھتے ہی نہیں، اس لیے خطبہ کو مقدم کرنا پڑا[1]۔ اب جو لوگ مروان کو صغارِ صحابہ میں شمار کر کے اس کے مناقب بیان کرتے ہیں، انہیں خدارا کچھ تو سوچنا چاہیے اور سوچ کر اس سوال کا جواب دینا چاہیے کہ آخر سب مسلمان بشمولِ صحابہ کرام اس "صغیر صحابی" کا خطبۂ عید سننے سے کیوں اتنا دُور بھاگتے تھے حالانکہ خطبہ سُننا مسنون اور ایک طرح سے نماز کا حصہ ہے؟ مولانا محمد ادریس صاحب اپنے اکابر کا جو مسلک بیان فرما رہے ہیں، اس بیان کردہ مسلک کی روشنی میں وہ ان اکابر کے بارے میں کیا ارشاد فرماتے ہیں جن کے اقوال مَیں نے ابھی درج کیے ہیں؟ دیوبندی مسلک کے اصل ترجمان یہ حضرات ہیں یا آپ ہیں؟ آپ فرماتے ہیں کہ تم مروان کے کارناموں اور اس کے ماحول کے اُلجھے ہوئے حالات سے بھی آنکھیں بند نہ کرو۔ اس نصیحت کے ہم شکرگزار ہیں مگر آپ بھی مروان کے اُن کارناموں سے چشم پوشی نہ فرمائیں جنہوں نے اس ماحول کے حالات کو الجھانے میں بہت بڑا کردار ادا کیا ہے۔ آپ کہتے ہیں اور امام ذہبیؒ کا حوالہ دیتے ہیں کہ خدا سے بغض رکھنے والوں نے، جن کا اوڑھنا بچھونا کذب و نفاق تھا، انہوں نے طوفانِ بدتمیزی سے طومار تیار کیے اور آپ کو شاید معلوم نہیں کہ خود امام ذہبیؒ نے مروان کے بارے میں اپنی متعدد تصانیف میں کیا کچھ لکھا ہے؟ مگر محدثین نے جو کچھ مروان کے متعلق فرمایا ہے۔ سرِدست مَیں اس تفصیل میں نہیں جانا چاہتا۔ تاہم آپ نے جو باصرار اس امر کا اعلان کیا کہ ہمارے بزرگوں کا ذوق یہی ہے کہ وہ مروان پر زبانِ طعن دراز نہیں کرتے، اس کے جواب میں آپ کے بزرگوں کے چند اقوال نمونۃً پیش کر دیے

---

[1] مروان اور حضرت ابو سعیدؓ کا یہ واقعہ معمولی لفظی اختلاف کے ساتھ صحیح مسلم اور دیگر کتب حدیث میں بھی وارد ہے۔

گئے جنہوں نے "مروان پر زبانِ طعن دراز" کی ہے[1]۔

عجیب و غریب مغالطہ

مولانا محمد ادریس صاحب نے آخر میں ایک حیرت انگیز بات ارشاد فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں "ملک صاحب کو غالباً کسی دارالحدیث میں کتبِ حدیث کی سماعت کا اتفاق ہوا ہوگا اور طلبۂ حدیث کی اس عادت کا بھی علم ہوگا کہ وہ ہر حدیث کی سند پڑھنے کے بعد متنِ حدیث شروع کرنے سے پہلے صحابی کے نام پر رضی اللہ عنہ و عنہم کہنے کا التزام کرتے ہیں۔ اب بخاری شریف کی قراءت کرتے ہوئے جہاں مروان بن الحکم کے نام پر سند ختم ہو جاتی ہے، وہاں ملک صاحب رضی اللہ عنہما کہنے کا فتویٰ دیں گے یا معاذ اللہ لعنۃ اللہ علیہم کا؟ بیّنوا توجروا"۔

اس صریح اشتعال آمیز اور مغالطہ خیز عبارت کو بغور پڑھنے کے باوجود میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ اس کا منشا و مدعا کیا ہے اور اس کی بنا کیا ہے؟ اگر مولانا محمد ادریس صاحب یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ امام بخاری نے مروان یا الحکم کو صحابی قرار دیتے ہوئے ان سے کوئی مرفوع و متصل حدیث براہِ راست نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح بخاری شریف میں تخریج کی ہے، تو یہ بات بالکل غلط ہے۔ امام بخاریؒ نے صحیح میں ایسی کوئی حدیث نہیں لی ہے، نہ وہ ان کو صحابہ میں شمار کرتے ہیں۔ اپنی تاریخ میں ان کا قاعدہ ہے کہ وہ بالعموم صحابی کے ساتھ لہ صحبۃ وغیرہ سے الفاظ درج کرتے ہیں یا کوئی ایسی حدیث نقل کرتے ہیں جو ان صحابی نے بلاواسطہ آنحضورؐ سے روایت کی ہو لیکن تاریخ کبیر جلد ۴ صفحہ ۳۶۸ (دائرۃ المعارف) میں مروان کے ترجمے میں ایسی کوئی تصریح نہیں، بلکہ صرف یہ ہے کہ

سمع عثمان بن عفان و بسرۃ۔

---

[1] محمد تقی صاحب نے اس حقیقت سے انکار کرنے پر بڑا زور لگایا تھا کہ حضرت معاویہؓ اور ان کے گورنر مروان وغیرہ حضرت علیؓ اور اہلِ بیت پر جمعہ کے خطبوں میں سب و شتم اور لعن طعن کرتے تھے۔ اب وہ مزید میری اس بحث کو بھی دیکھ لیں جس میں مولانا شبلی نعمانی اور دیوبند کے اکابر اس سب و شتم کو بطور ایک امرِ مسلّمہ کے بیان کر رہے ہیں اور اس کیلئے کسی حوالے کی ضرورت نہیں محسوس کرتے جیسا دیگر ائمہ سلف نے اسے اسی طرح بیان کیا ہے۔ اس کے بعد بھی جو شخص "میں نہ مانوں" کی رٹ لگانا چاہے، اُسے کون روک سکتا ہے؟

"یعنی مروان نے حضرت عثمانؓ و بسرہؓ سے روایت سُنی ہے"[1]

امام ذہبیؒ میزان الاعتدال میں مروان کے ترجمے میں صاف فرماتے ہیں:

قال البخاری: لم یر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ قلت روی عن بسرہ وعن عثمان ولہ اعمال موبقۃ نسأل اللہ السلامۃ رمی طلحۃ بسھم وفعل وفعل۔

"بخاری کہتے ہیں: مروان نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں دیکھا۔ میں (ذہبی) کہتا ہوں کہ اُس نے بسرہؓ (بنت صفوان) اور عثمانؓ سے روایت کی ہے اور اس کے اعمال ہلاکت خیز ہیں، ہم اللہ سے سلامتی طلب کرتے ہیں۔ مروان نے حضرت طلحہؓ کو تیر مارا اور بہت سے ناگفتنی افعال کا ارتکاب کیا۔"

طبقات ابن سعد میں حضرت طلحہؓ کے ترجمہ میں پانچ مختلف اسناد سے مروی ہے کہ مروان ہی نے حضرت طلحہؓ پر قاتلانہ حملہ کیا تھا۔ ان میں ایک روایت عبدالملک بن مروان کی ہے جو مروان کا اپنا بیٹا ہے۔ امام بخاریؒ کا یہ قول تہذیب التہذیب اور دوسری کتابوں میں بھی منقول ہے کہ مروان صحابی نہیں۔ مروان کی مذمت میں امام ذہبی کے اس سے شدید تر اقوال بھی موجود ہیں۔ امام نووی تہذیب الاسماء میں فرماتے ہیں:

لم یسمع النبیؐ ولا رآہ۔

"مروان نے حضورؐ سے نہ حدیث سُنی نہ آپؐ کو دیکھا۔"

صحیح بخاری کے جو نسخے متداول ہیں اور جن کی سند امام بخاری تک پہنچتی ہے، ان میں

---

[1] حافظ ابن حجرؒ نے بھی تقریب میں مروان کے متعلق لکھا ہے لا تثبت لہ صحبۃ "اس کی صحابیت ثابت نہیں۔" امام عبدالرحمٰن بن محمد اپنی کتاب المراسیل میں فرماتے ہیں: مروان بن الحکم لم یسمع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم شیئاً۔ کان مروان علی عھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابن خمس سنین او نحوہ۔ "مروان بن حکم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ بھی نہیں سُنا۔ وہ عہد نبوی میں تقریباً پانچ سال کا تھا۔" (کتاب المراسیل۔ مکتبۃ المثنیٰ، بغداد ۱۳۸۶ھ صفحہ ۱۲۲)

جہاں کسی صحابی تک سلسلۂ اسناد پہنچتا ہے وہاں اکثر و بیشتر صحابی کے ساتھ رضی اللہ عنہ کے الفاظ موجود ہیں۔ کسی ایک جگہ اگر یہ رہ گئے ہیں تو دوسرے مقام پر ان صحابی کے ساتھ ان الفاظ کا اضافہ کر دیا گیا ہے لیکن مروان یا حکم کا نام جہاں بھی آیا ہے، وہاں رضی اللہ عنہ نہیں لکھا گیا ہے۔ مثلاً بخاری، کتاب الشروط کی پہلی ہی حدیث حضرت عروہ بن زبیرؓ سے مروی ہے انہ سمع مروان والمسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہما ..... اب اس سند میں رضی اللہ عنہما کے متعلق کسی کو یہ شبہ نہیں ہونا چاہیے کہ اس میں ھما کا اشارہ مروان اور حضرت مسورؓ کی جانب ہے۔ نہیں، بلکہ اشارہ حضرت مسورؓ اور ان کے والد حضرت مخرمہؓ کی جانب ہے جو دونوں صحابی ہیں اور انہی کو امام بخاریؒ نے رضی اللہ عنہما کہا ہے۔ اگر مروان کو بھی امام بخاریؒ شامل کرتے تو رضی اللہ عنہم کہتے۔ اب یہاں سرے سے رضی اللہ ... کے الفاظ نہ ہوتے تب بھی ایک بات تھی لیکن امام بخاری صاف طور پر دو صحابیوں کے ساتھ یہ الفاظ لائے ہیں اور مروان کو خارج کر دیا ہے۔ کوئی صاحب اگر مزید اطمینان کرنا چاہیں تو وہ عمدۃ القاری میں اس حدیث کی شرح دیکھ لیں۔ وہاں علامہ عینی حضرت مسورؓ اور حضرت مخرمہؓ کے متعلق لکھتے ہیں:

لہ ولابیہ صحبۃ۔

"باپ بیٹے دونوں صحابی ہیں۔"

پھر فرماتے ہیں:

اما مروان فانہ لایصح لہ سماع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولاصحبۃ لانہ خرج الی الطائف طفلاً لا یعقل لما نفی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اباہ الحکم وکان مع ابیہ بالطائف حتی استخلف عثمان فردھما۔

"جہاں تک مروان کا تعلق ہے، اس کی سماعتِ حدیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم صحیح و ثابت نہیں ہے اور نہ وہ صحابی ہے، کیونکہ وہ ایک طفل نادان تھا جب کہ اُسے اپنے باپ کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینے سے طائف کی طرف

جلاوطن کر دیا تھا اور وہ اپنے باپ کے ساتھ طائف ہی میں رہا، حتیٰ کہ حضرت عثمانؓ خلیفہ ہوئے اور انہوں نے دونوں کو واپس بلا لیا۔

صحیح بخاری میں مروان کی دوسری روایات کا بھی یہی معاملہ ہے کہ جہاں مروان کے نام پر ان کی سند کا خاتمہ ہوا ہے وہ سب مُرسَل روایتیں ہیں، یعنی مروان کے بعد کسی صحابی کا نام غیر مذکور ہے جن سے مروان نے روایت کی ہے۔ یہ احادیث مروان نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہرگز نہیں سُنی ہیں۔ اب اس کے بعد ہر صاحبِ علم یہ دیکھ سکتا ہے کہ مولانا محمد ادریس صاحب کا یہ سوال کتنا عجیب و غریب ہے کہ "بخاری شریف میں جہاں مروان بن حکم کے نام پر سند ختم ہوتی ہے وہاں ملک صاحب رضی اللہ عنہما کہیں گے یا لعنۃ اللہ.... کا فتویٰ دیں گے"؟ مَیں نہ مفتی ہوں، نہ مجھے لعنت کھینچنے کا زیادہ ذوق و شوق ہے، مگر بخاری شریف پڑھتے ہوئے مَیں اس کے مصنف امام بخاری ہی کے طریقے پر عمل کروں گا اور مروان اور حکم کو رضی اللہ عنہما ہرگز نہیں کہوں گا، جب کہ میرے نزدیک وہ صحابی نہیں اور ان پر حدیث میں لعنت بھی وارد ہے۔ مجھے معلوم نہیں کہ وہ کونسا "دارالحدیث" ہے یا تھا جس میں بخاری کا درس دیتے ہوئے جب اس باپ بیٹے کا نام آتا ہے، وہاں طلبہ و اساتذہ مروان بن الحکم رضی اللہ عنہما کہنے کا اہتمام فرماتے ہیں؟ مولانا موصوف سے درخواست ہے کہ وہ میری اور دوسرے طالبانِ علم کی معلومات میں اضافہ فرمائیں اور ذرا چند ایسے "دارالحدیث" اور ان کے معلّمین و فارغین کے نام شائع فرمادیں جو قراءتِ بخاری کے دوران میں مروان بن حکم رضی اللہ عنہما کا ورد کرتے رہتے ہیں۔ پھر یہ بھی واضح فرمادیں کہ یہ فعل اس مزعومہ "مسلکِ اکابر" سے کہاں تک موافق ہے جس کی رُو سے اس باپ بیٹے کے لیے نہ رضی اللہ عنہما کہنا روا ہے نہ لعنہما اللہ کہنا۔

مروان کا باپ

پھر غضب بالائے غضب یہ ہے کہ فاضل مدیر بیّنات مروان کے ساتھ حَکَم کو بھی شریک کر کے دونوں کے حق میں رضی اللہ عنہما کی قراءت کا التزام چاہتے ہیں اور غالباً مدیر موصوف پہلے شخص ہیں جنہوں نے حکم کو بھی رضی اللہ عنہ بنانے کی سعی فرمائی ہے۔ حَکَم

وہ شخص ہے جو منافقینِ مدینہ سے ساز باز رکھ کر انہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کے راز اور خفیہ اُمور سے آگاہ کرتا تھا۔ محدثین و مؤرخین کا بیان ہے کہ وہ کبھی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نطقِ مبارک کی نقل اتارتے ہوئے ایک مصنوعی انداز میں بولتا تھا، کبھی چلتے ہوئے آنحضورؐ کی خصوصی رفتارِ مبارک کی نقلیں اتارتا تھا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں اس کو شمار کیا گیا ہے کہ اس شخص کی گفتار و رفتار میں ایک طرح کا تصنع اور فساد پیدا ہو گیا تھا کیونکہ آنحضورؐ نے فرمایا تھا کن کذالک۔ بعض اقوال کے مطابق یہ شخص گھروں میں جھانکتا تھا۔ غرض یہ کہ ان حرکات کی بنا پر اسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ بدر کر کے طائف میں قید کر دیا تھا اور کوشش کے باوجود حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے عہد میں واپس آنے کی اجازت اُسے نہ مل سکی۔ مروان اور اس کے باپ کے متعلق حافظ ابن کثیر البدایہ (جلد ۸ صفحہ ۲۵۹) میں لکھتے ہیں:

وقد کان ابوہ الحکم من اکبر اعداء النبی صلی اللہ علیہ وسلم وانما اسلم یوم الفتح وقدم الحکم مدینۃ ثم طردہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الطائف ومات بھا ومروان کان اکبر الاسباب فی حصار عثمان۔

"اور مروان کا باپ حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بدترین دشمنوں میں سے تھا، فتح مکہ کے روز ایمان لایا اور مدینے پہنچا۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے طائف کی طرف جلاوطن کر دیا اور وہیں وہ فوت ہوا اور مروان حضرت عثمانؓ کے محصور ہونے کا سب سے بڑا سبب تھا"[1]

اب اگر ایسا باپ اور بیٹا بھی رضی اللہ عنہما ہیں تو پھر کہہ دیجیے کہ عبداللہ بن ابی بھی رضی اللہ عنہ ہے۔ وہ مرتے دم تک مدینے میں مسلمانوں کے معاشرے میں رہا ہے اور مسلمانوں ہی کے قبرستان میں دفن ہوا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا جنازہ بھی

---

[1] شاہ عبدالعزیز محدث کا قول پہلے نقل ہو چکا کہ "مروان کامل عداوت حضرات اہلِ بیت سے رکھتا تھا۔"

پڑھایا اور اس کے کفن کے لیے اپنا پیرہن مبارک بھی عطا فرمایا۔ جو لوگ اپنا "ذوق" یہ بتا رہے ہیں کہ "حکم اور اس کے بیٹے پر زبانِ طعن دراز نہ کی جائے" ان کی نگاہ سے سورۃ احزاب کی وہ آیت تو گزری ہوگی جس میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: اِنَّ الَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ لَعَنَھُمُ اللّٰہُ فِی الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَۃِ وَاَعَدَّ لَھُمْ عَذَابًا مُّھِیْنًا۔

اپنے مضمون میں محض ضمناً میں نے یہ لکھ دیا تھا کہ حدیث میں حَکَم اور اس کے بیٹے پر لعنت وارد ہے اور یہ اُن چند مقامات میں سے ایک ہے جہاں محمد تقی صاحب عثمانی نے مجھ سے اظہارِ اتفاق کر لیا تھا۔ لیکن عجیب بات ہے کہ "بیّنات" نے اس پر فوراً "البلاغ" کو لقمہ دینا ضروری سمجھا اور مولانا ٹونکی صاحب اور مولانا محمد ادریس صاحب نے مل کر عثمانی صاحب کو کمک پہنچانے اور مروان اور حَکَم کے مناقب بیان فرمانے کی کوشش کی۔ یہ کوشش کس حد تک کامیاب ہے، اس کا اندازہ قارئین خود ہی کر سکتے ہیں۔ دوسری طرف جناب محمد تقی صاحب نے جو اُلٹی زقند لگائی ہے وہ بھی ملاحظہ ہو۔ البلاغ کے جمادی الاولیٰ ۱۳۹۱ھ کے شمارے میں لکھتے ہیں:

> "احقر نے ذی الحجہ کے البلاغ میں لکھ دیا تھا کہ ملک صاحب کے دیئے ہوئے حوالے کے مطابق مستدرک صفحہ ۴۸۱ جلد ۴ پر مجھے یہ حدیث سندِ صحیح کے ساتھ مل گئی جس کی حافظ ذہبیؒ نے بھی توثیق کی ہے۔ اب ربیع الثانی کے بیّنات میں حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب ٹونکی کا ایک مضمون شائع ہوا ہے جس میں انھوں نے میری اس عبارت پر گرفت کر کے حدیث کی مفصّل تحقیق درج فرمائی ہے۔ اب میں مولانا مفتی ولی حسن صاحب مدظلہم کی تحقیق پر مطمئن ہوں اور اس تنبیہ پر ان کا شکر گزار۔ مجھے مدیر بیّنات کے ان الفاظ سے بھی پورا اتفاق ہے کہ ہمارے بزرگوں کا ذوق یہی ہے کہ مروان کو نہ صحابہ کرام کے مخصوص لقب رضی اللہ عنہ سے جا بجا یاد کرتے ہیں، نہ اس پر زبانِ طعن دراز کرتے ہیں۔"

اب البلاغ کی یہ مراجعت کیا اس امر کا واضح ثبوت نہیں ہے کہ یہ لوگ اپنے گروہ کی

حد تک "من ترا حاجی بگویم تو مرا حاجی بگو" کی روش پر کاربند ہیں۔ صحیح بات سے ہٹنا اور غلط بات پر ڈٹنا ان کے لیے بالکل سہل ہے۔ جسے یہ اپنے حلقے کا آدمی سمجھتے ہیں، وہ اگر نہایت کمزور اور واہی بات کہہ دے، تب بھی اسے لپک کر لیں گے اور جو ان کی یونین کا ممبر نہ ہو، اس کے معاملے میں ان کی "فراخدلی" فوراً ان کا ساتھ چھوڑ دے گی۔ ان حضرات سے میری یہ گذارش ہے کہ "جمہور اہلِ سُنّت کے مسلک" اور "آپ کے اکابر کے ذوق" کی تحقیق کے تقاضے محض ستائش باہمی سے پورے نہیں ہو سکتے، نہ علمی بحثوں میں بودا اور غیر محکم استدلال محض اس طرح کی پھبتیوں سے موثر اور جاندار ہو سکتا ہے کہ آپ دوسروں کے لیے ———

"جلا کٹا رافضی، ذوقِ مودودیت کا وکیل، رافضیت کا جدید ایڈیشن، کارخانہ رفض کی پیداوار"

——— اور اس طرح کے دوسرے عامیانہ اور معیارِ شرافت و ثقاہت سے فروتر الفاظ استعمال کریں۔ اگر آپ انبیاء علیہم السلام کے وارث اور ان کے خُلق کے حامل ہیں، تو آپ کو یہ تنابز بالالقاب اور فقرے بازیاں زیب نہیں دیتیں، نہ ان کی مدد سے ہوائی اور غیر علمی باتوں کو وزن و قرار نصیب ہو سکتا ہے۔ دلیل سے بات ملنیے اور منوائیے، محض طعن و تشنیع اور ہمز و لمز سے کام نکالنے کی سعی ناکام نہ فرمائیے۔

اندکے پیشِ تو گفتم و بدِل ترسیدم
کہ تو آزردہ شوی ورنہ سخن بسیار است

ایک اور فتویٰ

آخر میں ایک اور مفتی صاحب کا بصیرت افروز فتویٰ بھی ہدیۂ قارئین ہے ——— یہ "تعلیم القرآن" (راولپنڈی) جمادی الاولیٰ ۱۳۹۱ھ میں شائع ہوا ہے۔ مفتی صاحب سے پوچھا گیا کہ "کیا مروان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے اور کیا ان کو خبیث کہنا جائز ہے اور جو امام ایسا کہے اس کے پیچھے اقتدار کرنی جائز ہے؟" مفتی صاحب فرماتے ہیں:

"مروان کو اسماء الرجال کی کتابوں میں صحابہ کے سلسلہ میں لکھتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ان کی پیدائش ہوئی ہے بعد از ہجرت۔ ان کے باپ کو پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام نے طائف کی جانب نکال دیا تھا اور یہ بوجہ

چھوٹا ہونے کے باپ کے ساتھ ہی رہے اور پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کو انہوں نے دیکھا نہیں۔ ان کی روایت صحاح ستہ میں ہے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے معتمد خاص تھے۔ ان کو ناشائستہ الفاظ میں ذکر کرنا مسلکِ اہلِ سنت والجماعت کے خلاف ہے اور خیر القرون مشہود لہا بالخیر کے متعلق بے باکی۔ فلہٰذا جو اس جسارت کا مرتکب ہے، ایسے شخص کو سمجھانا چاہیے.... اگر امام مذکور اصلاح قبول کرے تو اس کی اقتدا درست ہے، ورنہ مکروہ ہے کیونکہ وہ مبتدع ہے اور مبتدع کی اقتدا فقہاء کرام نے مکروہ لکھی ہے۔"

عبدالرشید مفتی دار العلوم تعلیم القرآن

اب ان مفتی صاحب نے جو فتویٰ داغا ہے اور حضرت مروان کی شان میں ناشائستہ الفاظ کہنے والوں کو جس طرح مسلکِ اہلِ سنّت کا مخالف، بے باک، جسارت کا مرتکب، مبتدع اور امامتِ صلوٰۃ کے لیے نااہل قرار دیا ہے، ذرا اس فتوے کی روشنی میں ان سارے اکابر[1] کے اقوال مندرجۂ بالا کو دوبارہ دیکھیے اور پھر غور کیجیے کہ یہ لوگ کس ضد اور شقاق میں مبتلا ہیں۔ اس فتوے کی زبان یہ بتا رہی ہے کہ اس کا رُوئے سخن ایسے شخص کی طرف ہے جسے مودودی کا ہم خیال فرض کر لیا گیا ہے، اور اسی مفروضے کا یہ نتیجہ ہے کہ: ؎

اُلجھا ہے پاؤں یار کا زُلفِ دراز میں
لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ......

---

[1] ان اکابر میں سے ایک کا ذکر اسی رسالے کے صفحہ ۱۰ پر ان الفاظ میں کیا گیا ہے: "شیخ محدث وقت حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ"۔ یہ بھی یاد رہے کہ مولانا گنگوہی نے مروان کے لیے وہی لفظ خبث استعمال کیا ہے جو سائل کے سوال میں مذکور ہے۔

(۲)

امام ذہبیؒ اور نواب صدیق حسن خاں کی تصریحات

بحثِ گزشتہ میں مروان اور اس کے باپ کا ملعون علی لسان النبوۃ ہونا ثابت اور واضح کیا جا چکا ہے۔ اپنی کتاب کے دیباچے ہی میں شاہ عبدالعزیز صاحب محدث کا قول بھی نقل کر چکا ہوں کہ ناصبیوں اور اہل بیت نبوی سے بغض رکھنے والوں کے ٹولے کا سردار اور بانی مبانی مروان ہی تھا۔ تاہم آج کل چونکہ اہل حدیث اور دیوبندی حنفی سب مروان اور حکم کی مدح وثنا میں رطب اللسان ہیں، اس لیے میں اس ضمن میں چند احادیث اور اقوال سلف مزید پیش کر دینا مناسب سمجھتا ہوں تاکہ جو لوگ تعظیم صحابہ کے پردے میں اس باپ بیٹے کی توقیر وتکریم کے علمبردار بن گئے ہیں، ان کے فریب کا پردہ اچھی طرح چاک ہو جائے۔ مسند احمد اور دوسری کتابوں کی روایات نقل کر دینے کے بعد مستدرک کی اس روایت کی توثیق وتائید پوری طرح ہو جاتی ہے جسے کارخانۂ رفض کی پیداوار قرار دیا گیا ہے۔ لیکن اس روایت کی تضعیف چونکہ امام ذہبی کے ایک قول کے بل پر کی گئی ہے، اس لیے میں سب سے پہلے یہاں امام ذہبی کی کتاب العبر کا ایک حوالہ دیتا ہوں۔ یہ بھی واضح رہے کہ یہ کتاب رطب ویابس اور حشو وزوائد سے پاک ہے۔ امام ذہبیؒ اس کے شروع میں لکھتے ہیں کہ میں نے اس میں تاریخ اسلامی کے مشہور ترین حوادث کا ذکر کیا ہے جن کا حفظ وضبط کرنا ہر ذہین عالم کے لیے ضروری ہے۔ کتاب کے آخر میں پھر لکھتے ہیں کہ اس میں صرف بڑے بڑے اہم واقعات وحوادث درج کیے گئے ہیں۔ اس میں ۳۱ھ کے واقعات میں فرماتے ہیں:

فیہا توفی الحکم بن ابی العاص والد مروان اسلم یوم الفتح کان یفشی سر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقیل کان یحاکیہ فی مشیتہ نطردہ الی الطائف وسبّہ فلم یزل طریدًا الی ان استخلف عثمان فادخلہ المدینۃ واعطاہ مئۃ الف۔

"اس سال مروان کا والد حکم بن ابی العاص فوت ہوا۔ وہ فتح مکہ کے روز مسلمان ہوا تھا مگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے راز فاش کر دیا کرتا تھا اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ آنحضورؐ کی رفتار مبارک کی نقلیں اتارتا تھا۔ پس آپ نے اسے طائف میں جلاوطن کر دیا اور اس پر لعنت بھیجی۔ وہ جلاوطن ہی رہا حتیٰ کہ حضرت عثمان خلیفہ ہوئے تو اُسے مدینے میں داخل کیا اور ایک لاکھ کا عطیہ اُسے دیا۔" (العبر فی خبر من غبر، جزء اول ص۳۲)

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حکم کا ملعون ہونا بالکل جھوٹ ہے اور امام ذہبی کے نزدیک بھی اس پر دلالت کرنے والی روایات سب مکذوب و موضوع ہیں تو امام ذہبی اس پر سب اور لعنت کا ذکر کیسے کر رہے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ امام ذہبی نے اپنے متعدد اقوال میں مروان کی شدید مذمت کی ہے جن میں سے ایک میزان الاعتدال کا قول پہلے نقل کیا جا چکا ہے۔ نواب سید محمد صدیق حسن خاں صاحب نے اپنی کتاب ہدایۃ السائل میں ایسے بہت سے اقوال جمع کر دیئے ہیں۔ مثلاً امام ذہبی کی اعلام سیر النبلاء کے حوالے سے لکھتے ہیں:

قتل طلحۃ ونجا فلیتہ ما نجی۔

"مروان نے حضرت طلحہؓ کو قتل کیا اور پھر بچ گیا۔ کاش کہ وہ زندہ نہ بچتا۔"

میزان کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ "مروان کے اعمال تباہ کن اور ہلاکت خیز ہیں جن سے ہم اللہ کے حضور میں سلامتی چاہتے ہیں۔" اس پر نواب صاحب فرماتے ہیں:

ایں تصریح است بفسق وَے۔

"یہ مروان کے فسق کی تصریح ہے۔"

سیر النبلاء میں حضرت طلحہؓ کے ترجمے میں امام ذہبی مروان قاتل طلحہؓ کے متعلق لکھتے ہیں:

قاتل طلحۃ فی الوزر کقاتل علی۔

"طلحہؓ کے قاتل مروان کا گناہ اتنا ہی بڑا ہے جتنا علیؓ کے قاتل کا۔"

پھر امام ابن حزم کا قول نقل کرتے ہیں:

ان مروان اول من شق عصا المسلمین بلا شبھۃ ولا تأویل....

"مروان نے سب سے پہلے مسلمانوں کی وحدت کو بغیر کسی شبہ و تاویل کے

پارہ پارہ کیا، حضرت نعمانؓ بن بشیر انصاری کو قتل کیا جو صحابیٔ رسولؐ اور انصار کے اسلام میں اولین مولود تھے اور حضرت عبدؓاللہ بن زبیر سے بیعت کرنے کے بعد ان کے خلاف خروج کیا۔"

اس پر نواب موصوف اپنی رائے کا اظہار فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مروان کی طرف سے یہ عذر پیش کرنا کہ اس نے حضرت طلحہؓ کو تاویل کی بنا پر قتل کیا تھا، یہ ایک ایسا عذر ہے جس کے بعد کسی عاصی کی معصیت کا سوال باقی نہیں رہتا اور ہر ایک کی طرف سے تاویل کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے۔"

(ھدایۃ السائل الی ادلۃ المسائل ص۵۱۰)

محدث الہیثمی کی احادیث

اب میں حافظ نور الدین الہیثمی کی کتاب حدیث "مجمع الزوائد و منبع الفوائد" میں سے چند احادیث نقل کرتا ہوں۔ اس میں باب المنافقین میں امام احمد کے حوالے سے درج ذیل روایت درج ہے:

عن عبد اللہ بن عمرو قال کنا جلوساً عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد ذھب عمرو بن العاصی یلبس ثیابہ لیلحقنی فقال ونحن عندہ لید خلن علیکم رجل لعین فواللہ ما زلت وجلاً اتشوف خارجاً وداخلاً حتی دخل فلان یعنی الحکم۔

"حضرت عبدؓاللہ بن عمرو سے روایت ہے کہ ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بیٹھے تھے اور (میرے والد) حضرت عمروؓ بن عاص (گھر میں) کپڑے پہن رہے تھے تاکہ وہ بھی اسی مجلس میں آجائیں۔ ہم حضورِ نبوی میں بیٹھے تھے کہ آنحضورؐ نے فرمایا کہ ابھی تمہارے پاس ایک ملعون شخص آنے والا ہے۔ خدا کی قسم میں خوف زدہ ہو کر برابر باہر اندر دیکھتا رہا (کہ کہیں میرے والد ہی نہ ہوں)۔ یہاں تک کہ مروان کا باپ حکم داخلِ مجلس ہو گیا۔"

مسند احمد کی جو حدیث میں پہلے مسند احمد سے نقل کر چکا، اس میں نام کی تصریح نہ تھی

اگرچہ قرینہ واضح تھا مگر اس حدیث میں صراحت کے ساتھ نام موجود ہے۔ اوپر والی حدیث کے بعد حضرت عبداللہؓ بن عمرو ہی سے دوسری روایت ہے:

وعنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیطلعن علیکم رجل یبعث یوم القیامۃ علی غیر سنتی او علی غیر ملتی وکنت ترکت ابی فی المنزل فخفت ان یکون ھو فاطلع رجل غیرہ۔

"حضرت عبداللہؓ بن عمرو ہی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک آدمی تمہارے پاس آنے والا ہے جو قیامت کے روز میری سنت یا میری ملت پر نہیں اٹھایا جائے گا۔" حضرت عبداللہؓ فرماتے ہیں کہ میں اپنے والد کو گھر چھوڑ آیا تھا اور میں ڈر رہا تھا کہ کہیں وہی مراد نہ ہوں۔ لیکن اسی اثنا میں ایک دوسرا شخص (یعنی حکم) سامنے آگیا۔"

اس کے بعد ان ہی حضرت عبداللہ سے تیسری روایت ہے:

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطلع علیکم رجل من ھذہ الفج من اھل النار وکنت ترکت ابی یتوضأ فخشیت ان یکون ھو فاطلع غیرہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو ھذا۔

"رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ فرمایا کہ اس گھاٹی سے ایک شخص تمہارے سامنے نمودار ہوگا اور وہ اہل دوزخ میں سے ہوگا۔ حضرت عبداللہؓ کہتے ہیں کہ میں نے پیچھے اپنے والد کو وضو کرتے چھوڑا تھا اور میں ڈر رہا تھا کہ وہی نہ آنے والے ہوں۔ لیکن ایک دوسرا شخص آگیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ وہ شخص ہے۔"

(مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الکتاب بیروت، طبعہ ثانیہ، ۱۹۶۷، جلد اول، ص۱۱۲)

میں سمجھتا ہوں کہ مروان اور اس کے باپ کے متعلق جو تصریحات میں پیش کر چکا ہوں، ان پر اضافے کی مزید حاجت نہیں ہے۔ فیھا الکفایہ لمن لہ درایہ۔

مسلک دیوبند

مدیر البلاغ اور مدیر بینات نے یہ جو دعویٰ کیا تھا کہ ہمارا اور ہمارے بزرگوں اور

اکابر کا مسلک اور ذوق یہ ہے کہ مروان کو نہ صحابہ کرام کے مخصوص لقب رضی اللہ عنہ سے یاد کیا جائے، نہ اس کے خلاف طعن کی زبان کھولی جائے۔ اس کے متعلق میں پہلے عرض کر چکا کہ اس انوکھے مسلک کی خلاف ورزی شاہ عبد العزیز صاحب، مولانا محمود الحسن صاحب اور مولانا رشید احمد گنگوہی صاحب نے تو اس طرح کی کہ مروان کے خلاف برملا زبانِ طعن دراز کی اور خود مدیر بینات نے اس طرح اس مسلکِ متوازن کی خلاف ورزی کی کہ مروان اور حکم کو رضی اللہ عنہما کہنے کی مجھے نصیحت فرمائی۔ اب میں ایک مثال آخر میں ایسی پیش کرنا چاہتا ہوں جو بتائے گی کہ بعض دیوبندی بزرگ ایسے بھی ہیں جنہوں نے اُس رکھ رکھاؤ اور کفِّ لسان کو بالکل بالائے طاق رکھ دیا ہے جس کا ادعا البلاغ و بینات والے کر رہے ہیں اور جو علانیہ مروان کے لیے رضی اللہ عنہ اور حضرت کی گردان کر رہے ہیں۔ میں نے اس کا ذکر پہلے اشارۃً کر دیا تھا کہ بھارت میں بھی علمائے دیوبند "خلافت و ملوکیت" کے خلاف سرگرمی سے مہم چلا رہے ہیں۔ چنانچہ مولانا سید محمد میاں صاحب، جو جمعیت علمائے ہند کے ممتاز ترین عمائد میں سے ہیں، انہوں نے ایک کتاب "شواہدِ تقدس" کے نام سے تصنیف فرمائی ہے جس میں "مودودی صاحب کی شیعیت کو آئینے میں" پیش کیا گیا ہے اور اس کے سینکڑوں نسخے بطورِ انعام طلبہ میں تقسیم ہوئے ہیں۔ اس کتاب میں ایک بحث کا عنوان "حضرت مروان کی تقریر اور فتنہ انگیزی کا افسانہ" ہے۔ اس میں پندرہ بیس مقامات پر جہاں بھی مروان کا نام آیا ہے اسے حضرت مروان لکھا گیا ہے۔ حضرت عثمانؓ کی ایک تقریر جس کا حوالہ مولانا مودودی نے دیا تھا، اس پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا محمد میاں صاحب فرماتے ہیں:

> "اگر یہ تقریر صحیح ہے تو اس کا حاصل یہ ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ راضی ہو گئے تھے کہ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ اپنے نظریات قربان کر دیں اور جامِ شہادت کے مقابلہ میں نظریات کی قربانی منظور کر لیں۔ مگر حضرت مروان کا قدمِ استقامت نہیں ڈگمگایا۔ انہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو بھی قربانی کی تلقین کی اور اگرچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی زندگی میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی ممانعت کے سبب سے وہ اپنا حوصلہ پورا نہیں کر سکے مگر جیسے

ہی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنی قربانی دی، حضرت مروان بھی قربان ہونے کے لیے میدان میں آ گئے۔ بلوائیوں کا مقابلہ کیا اور ایسے زخمی ہو گئے کہ بلوائی ان کو مردہ سمجھ کر چھوڑ گئے۔ حضرت مودودی صاحب تو شاید یہ ہمت نہ کر سکیں، البتہ حضرات ناظرین فیصلہ فرمائیں کہ اگر واقدی کی ڈیڑھ رامائی روایت تسلیم کی جاتی ہے تو مستحق مبارکباد کون ہوتا ہے، حضرت علی کرم اللہ وجہہ یا حضرت مروان رضی اللہ عنہ؟"

(شواہد تقدس، شائع کردہ کتابستان، قاسم جان اسٹریٹ، دہلی، طبع اول، ص ۲۱۴-۲۱۵)

اب ایک طرف دیوبند کے وہ اکابر ہیں جو مروان کو شیطان، ملعون، خبیث، ظالم، فحاش، سنتِ نبوی کو پس پشت ڈالنے والا اور بے ادب کہہ رہے ہیں اور دوسری طرف ان اکابر کے یہ اخلاف ہیں جو حضرت مروان رضی اللہ عنہ کے یہ مناقب و فضائل بیان فرما رہے ہیں!

ببیں تفاوت راہ از کجاست تا بکجا!!

مروان کی مزید کارستانیاں

مروان کی فتنہ پردازیاں کہاں تک بیان کی جائیں۔ اس کی بدزبانی اور ایذا رسانی سے امہات المومنین تک محفوظ نہ رہ سکیں۔ یہ واقعہ پہلے بیان ہو چکا کہ جب وہ یزید کی ولی عہدی کا پرچار اور اس کے لیے زمین ہموار کر رہا تھا اور حضرت عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ بن ابی بکر نے اس پر اعتراض کیا تو اس شخص نے حضرت عبدالرحمٰن کا تعاقب حضرت عائشہؓ کے گھر تک کیا اور ان کے دروازے پر کھڑے ہو کر الزام تراشی کی جس کا جواب خود حضرت عائشہؓ کو دینا پڑا۔

صحیح بخاری، کتاب النکاح، فاطمہ بنت قیس کے قصے میں مذکور ہے کہ مروان نے حضرت عائشہؓ سے کہا: ان کان بك شر فحسبك مابين هذين من الشر۔ مان لیا کہ جس مطلقہ کے سکنیٰ و نفقہ کا مسئلہ یہاں زیر بحث تھا، وہ مختلف فیہ تھا مگر ازواج مطہرات اور ام المومنین حضرت عائشہؓ کو مخاطب کرتے ہوئے کیا مروان اس سے زیادہ شریفانہ اور مہذب تر انداز اختیار نہیں کر سکتا تھا؟

حضرت حسنؓ کی میت کی تدفین کے موقع پر جس بدتمیزی کا مروان نے مظاہرہ کیا، اس کی

تفصیل تواریخ میں منقول ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی آرامگاہوں کے قریب جگہ موجود تھی جہاں دفن کیے جانے کی خواہش اور وصیت حضرت حسنؓ نے فرمائی تھی۔ مروان ڈٹ کر کھڑا ہو گیا کہ حسن کو یہاں دفن نہیں ہونے دیا جائے گا۔ مولانا سید سلیمان ندوی نے "سیرتِ عائشہؓ" میں استیعاب، اسد الغابہ اور امام سیوطی کی تاریخ الخلفاء تینوں کے حوالے سے لکھا ہے:

"جب حضرت حسنؓ کا انتقال ہوا تو حضرت حسینؓ نے جا کر حضرت عائشہؓ سے اجازت (تدفین) طلب کی۔ انہوں نے کہا بخوشی۔ مروان کو معلوم ہوا تو اس نے کہا حسینؓ اور عائشہؓ دونوں جھوٹ کہتے ہیں (کذب وکذبت)۔ حسنؓ یہاں کبھی دفن نہیں کیے جا سکتے۔" (سیرت عائشہؓ، صفحہ ۱۴۴، طبع چہارم ۱۳۷۲ھ اعظم گڑھ)

مروان کی اس روش پر حضرت ابوہریرہؓ جیسے مرنجاں مرنج بزرگ نے بیچ بچاؤ کرایا ورنہ خونریزی کا خطرہ تھا۔ مگر حضرت ابوہریرہؓ نے مروان کو جو کھری کھری سنائیں ان کی ساری تفصیل البدایہ والنہایہ اور دوسری تاریخوں میں موجود ہے۔ مروان کے مدّاح نکال کر خود پڑھ سکتے ہیں۔ واقعۂ حرّہ اور حرم نبوی کی المناک اور دلدوز توہین کا باعث و محرک بھی یہی مروان ہے جیسا کہ مورخین نے تصریح کی ہے۔ امام ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں مروان کے حالات بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

کان یوم الحرۃ مع مسرف بن عقبۃ یحرضہ علی قتال اھل المدینۃ۔

"مروان حرّہ کے روز مسرف بن عقبہ کے ساتھ تھا اور اُسے اہل مدینہ کے قتال پر اُبھارتا رہا۔"

واضح رہے کہ ابن عقبہ یزید کا سپہ سالار تھا جس نے مدینہ منورہ میں ایسی غارتگری کی جس کے بیان سے زبانِ قلم عاجز ہے۔ اس شخص کا نام مسلم بن عقبہ تھا لیکن مورخین نے اس کے حد سے گزرے ہوئے ظلم وستم کی بنا پر اس کا نام مُسرف بن عقبہ رکھ چھوڑا ہے اور مروان اس کے مظالم میں برابر کا شریک و سہیم ہے بلکہ فتنۂ حرّہ کا بانی مبانی اور سرغنہ ہے۔ اس کے باوجود کچھ لوگ ہیں جو اسے حضرت مروان رضی اللہ عنہ کہتے ہیں! ناطقہ سر بگریباں ہے اسے کیا کہیئے؟؟؟

لے ملاحظہ ہو البدایہ جلد ۸، صفحہ ۱۰۸۔

باب دوازدہم

کیا صحابہ کرامؓ معیارِ حق ہیں؟

کیا صحابہ کرامؓ معیارِ حق ہیں؟

[البلاغ کی تنقید کا جواب دینے کے علاوہ میں وقتاً فوقتاً بعض دوسرے اعتراضات کا جواب بھی دیتا رہا ہوں جو جماعت اسلامی اور مولانا مودودی پر عائد کیے جاتے ہیں اور جن کا مدعا یہی ہوتا ہے کہ ہم صحابہ کرام پر تنقید کرتے ہیں اور ان کے افعال و اقوال کو حجت نہیں سمجھتے۔ میرے یہ جوابات ترجمان میں شائع ہوئے ہیں اور میں نے مناسب سمجھا ہے کہ ان کا ضروری حصہ اپنی اس کتاب میں بھی شامل کر دوں۔ چنانچہ اس سلسلے کا ایک مضمون اور بعض سوالات و جوابات اس باب میں دیے جا رہے ہیں۔ سب سے آخر میں مولانا مودودی کا ایک جواب بھی میں نے ربیع الثانی ۱۳۶۸ھ کے ترجمان القرآن سے نقل کر دیا ہے کیونکہ یہ اس موضوع پر ایک مختصر مگر جامع جواب ہے۔ اللہ سے دعا ہے کہ وہ ہم سب کو افراط و تفریط سے بچائے اور حق کا طرفدار اور متبع بنائے، آمین!]

(۱)

جماعت اسلامی کے خلاف جو بے سروپا اور خلاف واقعہ الزامات عائد کیے جاتے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ "یہ جماعت صحابۂ کرام کو معیارِ حق نہیں مانتی اور ان پر تنقید کو جائز رکھتی ہے۔ حالانکہ مسلمانوں کو صحابۂ کرام کی عیب چینی سے منع فرمایا گیا ہے اور قرآن و حدیث صحابہؓ کے فضائل و مناقب سے لبریز ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میرے صحابہ ستاروں کے مانند ہیں، جس کی بھی تم پیروی کرو گے راہ پاؤ گے"

جماعت اسلامی سے وابستگی رکھنے والا ہر شخص اگرچہ اللہ کے فضل و کرم سے ایک سچے مسلمان کی طرح اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلّم کے بعد جس انسانی گروہ کے لیے سب سے زیادہ محبت و تعظیم کے جذبات اپنے دل میں رکھتا ہے، وہ صحابۂ کرام رضوان اللہ

علیہم اجمعین ہی کی جماعت ہے اور وہ اپنی حد تک اس غلط الزام سے اپنے آپ کو بری الذمہ سمجھتا ہے، تاہم عامۃ المسلمین کو بدگمانی سے بچانے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اصل حقیقت کو واضح کیا جائے اور بتایا جائے کہ جماعتِ اسلامی کا موقف اس مسئلے میں کیا ہے اور آیا وہ کتاب وسنت اور ائمۂ سلف کے مسلّمہ مسلک کے مطابق ہے یا اس کے مخالف۔ اس وضاحت سے امید ہے کہ جماعت کے افراد کو بھی اطمینانِ قلب حاصل ہوگا اور معترضین کا بھی اگر منہ بند نہ ہوگا تو کم از کم عام مسلمانوں کے غلط فہمی میں مبتلا ہونے کا امکان باقی نہ رہے گا۔ اسی غرض کو سامنے رکھ کر یہاں چند ضروری تصریحات پیش کی جا رہی ہیں۔

دستورِ جماعت کی اصل عبارت

جماعت اسلامی کے خلاف مندرجہ بالا الزام کی بنیاد جماعت کے دستور کی ایک عبارت پر رکھی جاتی ہے جس کے پورے الفاظ بھی معترضین نقل نہیں کرتے بلکہ ایک دو فقروں کو سیاقِ عبارت سے الگ کر کے پیش کرتے ہیں۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مزید بحث سے قبل دستور جماعتِ اسلامی کی وہ پوری عبارت یہاں نقل کر دی جائے جس کو بنیاد بنا کر یہ اعتراض بار بار اٹھایا جاتا ہے۔ دستور جماعت کی دفعہ ۳ کی متعلقہ شق ۶ درجِ ذیل ہے:

> "رسولِ خدا کے سوا کسی انسان کو معیارِ حق نہ بنائے، کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھے، کسی کی ذہنی غلامی میں مبتلا نہ ہو۔ ہر ایک کو خدا کے بنائے ہوئے اسی معیارِ کامل پر جانچے اور پرکھے اور جو اس معیار کے لحاظ سے جس درجہ میں ہو اس کو اسی درجہ میں رکھے۔"

بس یہی وہ عبارت ہے جس سے وہ سارا الزام برآمد کیا گیا ہے حالانکہ اس میں یہ بات سرے سے مذکور ہی نہیں ہے کہ صحابۂ کرام کی جماعت پر تنقید ہو سکتی ہے یا نہیں، بلکہ اس میں صرف یہ کہا گیا ہے کہ اصل معیارِ حق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس کے اندر سے معنی آفرینی اور حاشیہ آرائی کر کے یہ بات معترضین نے خود نکالی ہے کہ نبی کے سوا کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھنے سے صحابہ پر تنقید کا جواز لازم آتا ہے لہٰذا جماعت اسلامی اس کی

قائل ہے۔ پھر تنقید کو تنقیص اور عیب چینی کا ہم معنی بھی خود معترضین ہی نے بنایا ہے تاکہ ہم پر یہ الزام چسپاں کیا جاسکے کہ ہم صحابہ کی عیب چینی کو جائز سمجھتے ہیں اور اس کا ارتکاب بھی کرتے ہیں۔ اس کے بعد معترضین کا مزید کرتب یہ ہے کہ وہ اس عبارت کا یہ فقرہ صاف نظر انداز کر جاتے ہیں کہ "جو اس معیار کے لحاظ سے جس درجے میں ہو اس کو اسی درجے میں رکھے"۔ چونکہ یہ فقرہ ان کے اعتراضات کی پوری بنیاد ہی کو منہدم کر دیتا ہے، اس لیے وہ سرے سے اس کا کوئی ذکر ہی نہیں کرتے۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان حضرات پر الزام تراشی کا شوق کس قدر غالب ہے، اور ان کے لیے دوسروں کے دین و ایمان میں کیڑے ڈالنا کس طرح ایک محبوب مشغلہ بن گیا ہے۔

امیر جماعت کی تشریحات

اس پر مزید ستم یہ ہے کہ ان لوگوں کی اس الزام تراشی کے جواب میں مذکورۂ بالا عبارت کی جو تشریح بارہا کی گئی ہے، اس سے انہوں نے ہمیشہ آنکھیں بند رکھی ہیں اور اپنے اصل اعتراض ہی کو بار بار دہراتے اور پھیلاتے چلے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر دیکھیے، دستور کی اس شق اور بالخصوص اس کے الفاظ "معیارِ حق" اور "تنقید" کی تشریح جماعتِ اسلامی پاکستان کے موجودہ امیر مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے بعض سوالات کا جواب دیتے ہوئے یوں کی ہے:

"ہمارے نزدیک معیارِ حق سے مراد وہ چیز ہے جس سے مطابقت رکھنا حق ہو اور جس کے خلاف ہونا باطل ہو۔ اس لحاظ سے معیارِ حق صرف خدا کی کتاب اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت ہے۔ صحابۂ کرام معیارِ حق نہیں ہیں بلکہ کتاب و سنّت کے معیار پر پورے اُترتے ہیں۔ کتاب و سنّت کے معیار پر جانچ کر ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ گروہ برحق ہے۔ ان کے اجماع کو ہم اسی بنا پر حجت مانتے ہیں کہ ان کا کتاب و سنّت کی ادنیٰ سی خلاف ورزی پر بھی متفق ہو جانا ہمارے نزدیک ممکن نہیں ہے۔"

(ترجمان القرآن، رسائل و مسائل جلد ۵۶، عدد ۵)

پھر ایک دوسرے مقام پر وہ لکھتے ہیں:

"تنقید کے معنی عیب چینی ایک جاہل آدمی تو سمجھ سکتا ہے مگر کسی صاحبِ علم

آدمی سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ اس لفظ کا یہ مفہوم سمجھے گا۔ تنقید کے معنی جانچنے اور پرکھنے کے ہیں اور خود دستور کی مذکورہ بالا عبارت میں اس معنی کی تصریح بھی کر دی گئی ہے۔ اس کے بعد عیب چینی مراد لینے کی گنجائش صرف ایک فتنہ پرداز آدمی ہی اس لفظ سے نکال سکتا ہے۔ مزید برآں اس فقرے میں یہ تصریح بھی کر دی گئی ہے کہ رسولِ خدا کو معیار قرار دینے کے بعد جس کا جو مرتبہ بھی اس لحاظ سے قرار پائے گا، اسے اسی درجہ میں رکھا جائے گا۔ اس سے یہ مطلب آخر کیسے نکل آیا کہ صحابۂ کرام کے جو محامد و فضائل کتاب اللہ اور احادیث نبویہ میں مذکور ہیں، وہ واجب التسلیم نہیں ہیں۔"

(رسالہ "کیا جماعت اسلامی حق پر ہے"؟)

جماعت اسلامی کے دستور کی مندرجۂ بالا عبارت اور اس کی پیش کردہ وضاحت سلیس اور عام فہم ہے اور ہر پڑھا لکھا آدمی اس کو پڑھ کر بآسانی یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ آیا اس سے صحابۂ کرام کی تنقیص و توہین کا پہلو نکلتا ہے یا اس سے ان کی تعظیم و توقیر ثابت ہوتی ہے۔ اس عبارت میں اگر لفظ تنقید استعمال ہوا ہے تو اسے خواہ مخواہ ہوّا بنا لینے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔ اس لفظ کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم فقط یہ ہے کہ کسی شے کی حقیقت و ماہیت کو جانچا جائے۔ اگر وہ شے فی الاصل زرِ خالص اور کامل العیار ہے تو معیار پر کسے جانے کے بعد اس کا جوہرِ حسن و کمال اور زیادہ نکھر جائے گا۔

قرآن کا فیصلہ

کتاب و سنّت کے بموجب صحابہ کرامؓ کے من حیث الجماعت واجب الاحترام ہونے اور اجماعِ صحابہ کے حجّتِ شرعی تسلیم کیے جانے کے بعد اس ضمن میں ایک مسئلہ بحث طلب رہ جاتا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک ایک صحابی کے منفرد قول و فعل یا چند صحابہ کے مختلف اقوال کا شمار ادلّۂ شرعیہ میں ہو سکتا ہے یا نہیں اور کتاب و سنّت کی کسوٹی پہ جانچے بغیر بلا تنقید اور بے چون و چرا محض قول و فعلِ صحابی ہونے کی بنا پر انہیں واجب التقلید سمجھا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس معاملے میں جب ہم سب سے پہلے کتاب اللہ کی جانب رجوع کرنے

ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہاں کسی مقام پر بھی صحابہ کرام کے انفرادی افعال و اعمال کو ہمارے لیے مستقل اسوہ اور مرجع قرار نہیں دیا گیا بلکہ تمام مسلمانوں کے ساتھ خود صحابہ کرام کو بھی یہ تعلیم فرمائی گئی ہے کہ جب کسی معاملے میں تمہارے درمیان تنازع اور اختلاف پیدا ہو تو اسے اللہ اور اس کے رسول کی جانب لوٹاؤ۔ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ۔ اس ارشاد ربانی کے اوّلین مخاطب خود صحابۂ کرام ہی ہیں۔ اور اس میں اللہ تعالیٰ نے آپ ہی یہ فیصلہ فرما دیا ہے کہ ایک ایک صحابی بجائے خود معیارِ حق نہیں ہے بلکہ اختلاف کی صورت میں صحابہ کے لیے بھی مرجع کتاب و سنت ہی ہے۔

حدیث کا فیصلہ

قرآن مجید کے بعد جب ہم حدیث رسولؐ سے رجوع کرتے ہیں تو وہاں بھی ہمیں صحابۂ کرام کے انفرادی اقوال و افعال کے واجب الاتباع ہونے پر کوئی دلیل نہیں ملتی۔ اس میں شک نہیں کہ بعض احادیث میں وارد ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ میرے بعد ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما کی اقتدا کرو۔ لیکن اس سے مراد ان کی ذاتی حیثیت میں مطلقاً پیروی نہیں ہے بلکہ اس سے مراد خلیفۂ راشد ہونے کی حیثیت سے ان کی اس سنّت کی پیروی ہے جسے اجماعِ صحابہ کی تائید و توثیق حاصل ہوتی ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو یہ دونوں بزرگ دوسرے صحابہ کو اپنی آرار پر بحث و کلام کی دعوت، اور اپنے خیالات سے اختلاف کی اجازت نہ دیتے، اور خود صحابہ بھی ان سے اختلاف کی جرأت نہ کرتے۔

حدیث اصحابی کالنجوم کی تحقیق

اقتدائے شیخین سے متعلق ان احادیث کے علاوہ صرف ایک روایت ایسی پائی جاتی ہے جس سے بظاہر صحابۂ کرام کے منفرد اقوال کی حجیت کے حق میں استدلال ہو سکتا ہے۔ یہ روایت بالعموم اس طرح بیان کی جاتی ہے:

اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اھتدیتم۔

"میرے اصحاب ستاروں کے مانند ہیں۔ ان میں سے جس کی بھی اقتدا کرو گے راستہ پاؤ گے۔"

اگرچہ اصول فقہ کی کتابوں میں اس روایت کا جابجا ذکر کیا جاتا ہے لیکن میرے علم میں کوئی ایک اصولی یا فقیہ بھی ایسا نہیں ہے جس نے اس روایت سے صحابی کے قول و عمل کو مطلقاً حجت ثابت کرنے کی کوشش کی ہو۔ علمائے اصول اس روایت کی کچھ دوسری تاویلات کرتے ہیں جن کے ذکر کا یہاں موقع اور محل نہیں ہے۔

اس روایت اور اس سے ملتے جلتے الفاظ پر مشتمل بعض دیگر روایات جو صحابہ اور اہل بیت کے حق میں مروی ہیں، ان کے متعلق جو اولین اور ضروری بات قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ محدثین اور فن رجال کے ماہرین کے نزدیک ان سب کی سند نہایت کمزور ہے، اس لیے عقائد و احکام کی بحث میں ان سے استدلال جائز نہیں ہے، بلکہ فضائل و مناقب کے سلسلے میں بھی ان کے ضعف کی صراحت کیے بغیر ان کا بیان کرنا صحیح نہیں ہے۔ صحاح ستہ یا حدیث کی کسی دوسری مستند کتاب میں ان کی تخریج نہیں کی گئی۔ حافظ ابن عبدالبر نے جامع بیان العلم میں روایت مذکورۂ بالا کی سند کو نقل کر کے لکھا ہے:

هٰذا اسناد لا تقوم به حجة۔

"یہ ایسی سند ہے جس کے بل پر کوئی حجت قائم نہیں ہوتی۔"

ابن حزم نے الاحکام میں اس کے راویوں پر جرح کرنے کے بعد لکھا ہے:

هٰذه رواية ساقطة۔ خبر مكذوب موضوع باطل لم يصح قط۔

"یہ پایۂ اعتبار سے گری ہوئی روایت ہے۔ ایک جھوٹی اور موضوع اور باطل خبر ہے جو صحیح ثابت نہیں ہوئی۔"

حافظ ابن حجر نے تخریج کشاف میں اس روایت اور دیگر متقارب الالفاظ روایات کی ساری سندوں کا ذکر کر کے انہیں ضعیف اور واہی قرار دیا ہے۔ امام شوکانی نے ارشاد الفحول ص۸۳ میں اجماع پر بحث کرتے ہوئے یہ حدیث نقل کی ہے اور پھر لکھا ہے:

فيه مقال معروف۔

"اس کی سند میں کلام ہے جو معروف ہے۔"

اور تصریح کی ہے کہ اس کا ایک راوی نہایت ضعیف اور دوسرا ابن معین کے نزدیک کذاب ہے اور امام بخاریؒ کے نزدیک متروک ہے۔ ایک دوسرے طریقے کے راوی کو ابو حاتم نے ضعیف جدًا اور بخاریؒ نے منکر الحدیث کہا ہے (امام بخاریؒ کے جرح کے یہ الفاظ انتہائی سخت ہیں)۔ ابن معین نے اس کے متعلق کہا ہے

لا یساوی فلسًا۔

"یہ راوی ایک کوڑی کا بھی نہیں"

ابن عدی نے اس راوی کی روایات کو موضوع قرار دیا ہے۔ حافظ ابن قیمؒ نے اعلام الموقعین جلد ثانی، القول فی التقلید میں اس روایت کو غیر صحیح ثابت کیا ہے۔

قولِ صحابی کے متعلق ائمہ سلف کا مسلک

بہرکیف قولِ صحابی کے حجت ہونے پر کتاب وسنّت میں کوئی نص موجود نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ امّت کا اس مسئلے میں تقریبًا اتفاق ہے کہ اگر کسی معاملے میں صرف ایک یا چند صحابہ کا عمل یا قول ہی ماثور ہو تو اس کا شمار ادلۂ شرعیہ میں نہیں ہوسکتا، چاہے اس کے خلاف کوئی دوسرا قولِ صحابی موجود نہ ہو۔ اسے کتاب وسنّت کی کسوٹی پر جانچنا ناگزیر ہوگا۔ اسی طرح جن مسائل میں صحابۂ کرام کے مابین اختلاف رونما ہوا ہے، وہاں بھی لامحالہ چھان بین اور تحقیق وترجیح کی ضرورت لاحق ہوگی اور جو قول کتاب وسنّت کے اصل معیار کے جتنا زیادہ مطابق ہوگا، اتنا ہی زیادہ وہ قابلِ اخذ وترجیح ہوگا اور اس کے بالمقابل دوسرا قول قابلِ ترک ہوگا۔ اسی تحقیق وتفتیش اور جانچ پڑتال کا دوسرا نام تنقید ہے۔ اس مسئلے کے مختلف پہلوؤں کو واضح کرنے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ چند مستند ائمہ وفقہاء کے اقوال وآراء کو یہاں نقل کردیا جائے۔

حنفیہ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ کے دو اقوال مولانا مودودی نے خلافت وملوکیت میں مستند حوالوں سے نقل کیے ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ "جب مجھے کتاب وسنت میں کوئی حکم نہیں ملتا تو میں اجماعِ صحابہؓ کی پیروی کرتا ہوں اور اختلاف کی صورت میں جس صحابی کا قول چاہتا ہوں

قبول کرتا ہوں اور جس کا چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں" دوسرا قول یہ ہے کہ "جب صحابہؓ میں اختلاف ہو تو قیاس کرتا ہوں"

مذہب حنفی کے نامور فقیہ شمس الائمہ امام سرخسی، اپنی کتاب الاصول جلد اول میں اجماع صحابہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وانما کان الاجماع حجة باعتبار ظهور وجه الصواب فيه بالاجتماع عليه وانما يظهر هذا في قول الجماعه لا في قول الواحد الاترى ان قول الواحد لا يكون موجبًا للعلم وان لم يكن بمقابلته جماعة يخالفونه۔

"اور اجماع کا حجت ہونا اس وجہ سے ہے کہ ایک بات پر اتفاق ہو جانے کے باعث حق و صواب کا پہلو واضح ہو جاتا ہے۔ یہ بات قولِ واحد کے معاملے میں نہیں بلکہ قول جماعت ہی میں ظاہر ہوتی ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ قولِ واحد اس صورت میں بھی موجبِ علم نہیں ہوتا جب کہ کسی جماعت نے اس کی مخالفت نہ کی ہو"

اس سے معلوم ہوا کہ قولِ منفرد حجت نہیں ہے، خواہ اس سے مختلف یا اس کی مخالفت میں کوئی دوسرا قول موجود ہو یا نہ ہو۔ اسی جلد کے آخری دو صفحات میں امام مذکور نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ صحابی اگر یوں کہے کہ

اُمرنا بكذا او نُهينا عن كذا او السنة هكذا۔

"ہمیں اس کا حکم دیا گیا یا اس سے منع کیا گیا ہے یا سنت یہی ہے"

تب بھی صحابی کے ایسا فرمانے سے اس فعل کا امرِ رسول یا سنتِ رسول ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس میں کسی خاص امیر کے حکم یا کسی خاص شہر یا علاقے کے عمل یا طریقے کا ذکر ہو۔

پھر امام سرخسی اسی کتاب کی جلد دوم ص۱۰۵ پر ایک فصل کا عنوان قائم کرتے ہیں:

فصل في تقليد الصحابي اذا قال قولًا ولا يعرف له مخالف۔ اس باب میں بھی وہ صحابی

کے ایسے قول کی تقلید و عدمِ تقلید پر بحث فرماتے ہیں جس کے مخالف کوئی دوسرا قولِ صحابی معلوم و معروف نہیں ہے۔ اس عنوان کے تحت وہ لکھتے ہیں:

قد ظهر من الصحابة الفتوى بالرأي ظهوراً لا يمكن انكاره والرأي قد يخطئ فكان فتوى الواحد منهم محتملاً متردداً بين الصواب والخطاء ولا يجوز ترك الرأي بمثله كما لا يترك بقول التابعي۔

"صحابہ سے رائے کی بنا پر بعض فتوے صادر ہوئے ہیں۔ یہ ایسی کھلی ہوئی بات ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اور رائے کبھی غلط بھی ہوتی ہے۔ پس صحابہ کے انفرادی فتوے میں صواب و خطا دونوں کا احتمال ہے۔ اس طرح کے فتوے کے بالمقابل رائے کو ترک کرنا جائز نہیں، جس طرح قیاس و رائے کو تابعی کے قول کے مقابلے میں ترک کرنا جائز نہیں۔"

آگے چل کر امام سرخسی نے مسلکِ احناف کی جو تفصیل بیان کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قولِ صحابی کسی ایسے معاملے سے متعلق ہو جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کا امکان ہو، وہاں صحابی کے فتوے کو اپنی رائے پر ترجیح دی جائے گی۔ مثال کے طور پر جس مسئلے میں قیاس کو دخل نہ ہو یا صحابی کا قول جس مسئلے میں خلافِ قیاس ہو، یعنی عام قیاس جس بات کا مقتضی ہو، صحابی کا قول اس کے مخالف ہو، اس طرح کے مسئلے میں قولِ صحابی ہی کو مقدم سمجھا جائے گا اور قیاس کو ترک کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابی کے غیر قیاسی یا خلافِ قیاس قول کے معاملے میں زیادہ امکان اس بات کا ہے کہ یہ قول صاحبِ وحی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا ہوگا اور صحابی نے اپنے جی سے یہ بات نہیں کہی ہوگی۔ اس قول کا قبول کیا جانا مجرد قولِ صحابی ہونے کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ اس بنا پر ہے کہ اس کے قولِ رسولؐ ہونے کا قرینہ اور احتمال موجود ہے۔

اگر ذرا غور سے دیکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ ائمۂ حنفیہ نے قولِ صحابی کے بارے میں مُدرَک بالقیاس اور غیر مُدرَک بالقیاس، مطابق اور مخالفِ قیاس کی یہ جو تفریق قائم کی ہے، اور جس کی بنا پر ایک قسم کے قولِ صحابی کو اپنے اجتہاد پر ترجیح دی ہے اور

دوسری قسم میں اجتہاد کو قولِ صحابی پر مقدم رکھا ہے، یہ تفریق و ترجیح بھی درحقیقت تنقید ہی کی ایک شکل ہے۔ پھر یہ بات بھی ملحوظ خاطر رہنی چاہیے کہ اوپر کی یہ ساری بحث صحابی کے اس قول و فعل سے متعلق ہے جس کے خلاف کسی دوسرے صحابی کا قول و فعل موجود نہ ہو۔ جہاں صحابہ کے قول و عمل میں اختلاف موجود ہوگا وہاں تو بہر حال ترک و اختیار کے بغیر چارہ نہ ہوگا۔ یہاں بھی آخر ترجیح بلا مرجح کا اصول تو نہیں چلے گا بلکہ کتاب و سنت سے اقرب و اوفق قول ہی کو قولِ مختار قرار دینا پڑے گا، دوسرے لفظوں میں صاحبِ اجتہاد کو اس صورت میں بھی تقلید کے بجائے تنقید و ترجیح کے مسلک ہی پر کاربند ہونا ہوگا۔

شافعیہ کا مسلک

اس کے بعد اب مسلک شافعی کو لیجیے۔ امام غزالی، المستصفیٰ، جزء اول ص۱۳۵ میں باب الاصل الثانی، من الاصول الموہومہ۔ قول الصحابی کے تحت بحث کرتے ہوئے پہلے فرماتے ہیں کہ بعض کے نزدیک مذہب صحابی علی الاطلاق حجت ہے، بعض کے نزدیک غیر قیاسی مسائل میں حجت ہے اور بعض کے نزدیک صرف حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کا قول حجت ہے۔ اس کے بعد کہتے ہیں:

والکل باطل عندنا۔ فان من یجوز علیہ الغلط والسھو ولم یثبت عصمتہ فلا حجۃ فی قولہ۔ فکیف یحتج بقولھم مع جواز الخطاء وکیف تدعی عصمتھم من غیر حجۃ متواترۃ وکیف یتصور عصمۃ قوم یجوز علیھم الاختلاف؟ وکیف یختلف المعصومان۔ کیف وقد اتفقت الصحابۃ علی جواز مخالفۃ الصحابہ فلم ینکر ابوبکر وعمر علی من خالفھما بالاجتھاد۔ علی کل مجتھد ان یتبع اجتھاد نفسہ۔ فانتفاء الدلیل علی العصمۃ ووقوع الاختلاف بینھم وتصریحھم بجواز مخالفتھم فیہ ثلاثۃ ادلۃ قاطعۃ۔

"ہمارے نزدیک (مذہب صحابی کی حجیت کے حق میں) یہ سارے اقوال باطل ہیں۔ جس انسان کو غلطی اور سہو لاحق ہونا ممکن ہو اور جس کے لیے عصمت ثابت نہ ہو،

اس کے قول میں کوئی حجت نہیں۔ پس صحابہ کے قول سے کیسے سند پکڑی جاسکتی ہے جب کہ ان سے خطار کا صدور جائز ہے۔ کسی حجت متواترہ کے بغیر ان کی عصمت کا دعویٰ کیسے کیا جاسکتا ہے اور اس گروہ کو کیسے معصوم متصور کیا جاسکتا ہے جس میں اختلاف واقع ہو؟ یہ سب کچھ کیسے ممکن ہے جب کہ صحابہ نے خود صحابہ سے اختلاف کے جواز پر اتفاق کیا ہے اور حضرت ابوبکر و عمر نے اپنے خلاف اجتہاد کرنے والوں پر نکیر نہیں کی بلکہ مسائل اجتہادیہ میں ہر مجتہد پر اس کے اپنے اجتہاد کی پیروی لازم کی ہے۔ صحابہ کے معصوم ہونے پر کوئی دلیل نہ ہونا، اور ان کے درمیان اختلاف کا پایا جانا اور ان کا خود اس امر کی تصریح کرنا کہ ان سے اختلاف کیا جاسکتا ہے، یہ تین باتیں ایسی ہیں جو ہمارے مسلک کے حق میں دلیل قاطع ہیں۔"

اس کے بعد امام غزالیؒ نے امام شافعی کے دو قول نقل کیے ہیں پہلے ان کا قول یہ تھا کہ اگر صحابی کا قول مشہور ہو جائے اور اس کے خلاف کوئی قول منقول نہ ہو تو صحابی کی تقلید جائز ہے (واجب نہیں)۔ بعد میں اس قول سے رجوع کرتے ہوئے آخری اور جدید مسلک جس کے امام شافعی قائل ہوئے یہ ہے کہ:

لا یقلد العالم صحابیاً کما لا یقلد عالماً آخر۔

"عالم کسی صحابی کی تقلید نہ کرے، جس طرح وہ کسی دوسرے عالم کی تقلید نہ کرے۔"

پھر امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

وھو الصحیح المختار عندنا اذ کل ما دل علی تحریم التقلید العالم للعالم لا یفرق فیہ بین الصحابی وغیرہ۔

"یہی بات ہمارے نزدیک صحیح اور قابلِ اختیار و ترجیح ہے کیونکہ ایک عالم کے لیے دوسرے عالم کی تقلید فی الجملہ جن دلائل کی بنا پر حرام ہے، ان کے لحاظ سے صحابی اور غیر صحابی میں فرق نہیں کیا جاسکتا۔"

اس کے بعد امام غزالی ان اصحاب کے دلائل کا ذکر کرتے ہیں جو فضائل صحابہ پر مشتمل

آیات واحادیث سے تقلیدِ صحابہ کو جائز یا لازم سمجھتے ہیں اور اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

قلنا ھذا کلہ ثناء یوجب حسن الاعتقاد فی علمھم ودینھم ومحلھم عند اللہ تعالیٰ ولا یوجب تقلیدھم لاجوازاً ولا وجوباً۔

"ہم کہتے ہیں کہ یہ تمام ثنا ہے جس سے صحابہ کرام کے علم، دین اور اللہ کے ہاں ان کے مرتبے کے بارے میں حسن اعتقاد لازم آتا ہے۔ لیکن اس سے ان کی تقلید کا نہ جواز لازم آتا ہے نہ وجوب۔"

پھر یہ جواب ان الفاظ پر ختم ہوتا ہے:

کل ذالک ثناء لا یوجب الاقتداء اصلاً۔

"یہ سب تعریف ومنقبت ہے۔ اس سے اقتداء بالکل لازم نہیں ہوتی۔"

علامہ سیف الدین آمدی کی رائے جسے انہوں نے "الاحکام فی اصول الاحکام" جزء ثالث مذہب الصحابی کے آغاز بحث میں بیان کیا ہے یہ ہے کہ غیر صحابی کے لیے قول صحابی کے حجت ہونے میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ، معتزلہ، امام شافعی اور امام ابن حنبل کے ایک قول کے مطابق اور امام ابو الحسن حنفی کے نزدیک قولِ صحابی حجت نہیں ہے۔ بعض کے نزدیک مخالفِ قیاس قول حجت ہے اور بعض کے نزدیک قول ابی بکر وعمر حجت ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

والمختار انّہ لیس بحجۃ مطلقاً۔

"قول مختار یہ ہے کہ قول صحابی ہرگز حجت نہیں۔"

آگے چل کر المسئلۃ الثانیہ کے زیر عنوان علامہ موصوف یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ "جب یہ ثابت ہو گیا کہ مذہب صحابی حجت واجب الاتباع نہیں تو کیا غیر صحابی کے لیے اس کی تقلید جائز بھی ہے؟ پھر اس کا جواب یہ دیتے ہیں:

والمختار امتناع ذالک مطلقاً۔

"قابلِ ترجیح مسلک یہ ہے کہ تابعین ومجتہدین کے لیے صحابی کی تقلید مطلقاً ممنوع ہے۔"

امام شوکانی

امام شوکانی ارشاد الفحول، الفصل السابع فی الاستدلال، البحث الخامس، فی قول الصحابی میں اپنی تحقیق ان الفاظ میں درج کرتے ہیں:

والحق انہ لیس بحجۃ۔ فان اللہ سبحانہ لم یبعث الی ھذہ الامۃ الا نبینا محمداً صلی اللہ علیہ وسلم ولیس لنا الا رسول واحد وکتاب واحد وجمیع الامۃ مامور باتباع کتابہ وسنۃ نبیہ ولا فرق بین الصحابۃ ومن بعدھم فی ذالک فکلھم مکلفون بالتکالیف الشرعیہ وباتباع الکتاب والسنۃ فمن قال انھا تقوم الحجۃ فی دین اللہ عزوجل بغیر کتاب اللہ وسنۃ رسولہ ومایرجع الیھما فقد قال فی دین اللہ بما لا یثبت۔

"حق یہ ہے کہ (قولِ صحابی) حجت نہیں ہے۔ اللہ سبحانہ نے اس امت کی طرف صرف ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا ہے۔ ہمارے لیے بس ایک ہی رسول اور ایک ہی کتاب ہے۔ تمام امت اللہ کی کتاب اور اس کے نبی کی سنت کے اتباع پر مامور ہے اور اس معاملے میں صحابہ اور غیر صحابہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ سب کے سب تکالیفِ شرعیہ اور اتباعِ کتاب و سنت کے مکلف ہیں۔ جس شخص نے یہ کہا ہے کہ اللہ کے دین میں کتاب و سنت یا جو کچھ ان دونوں کی طرف راجع ہوتا ہے، اس کے سوا کسی اور چیز سے بھی حجت قائم ہو سکتی ہے، اس نے دین کے معاملے میں ایک بے ثبوت بات کہی۔"

شاہ ولی اللہؒ

حضرت شاہ ولی اللہؒ حجۃ اللہ البالغہ قسم اول کے اواخر میں التنبیہ علی مسائل کے عنوان سے ایک فصل کے تحت فرماتے ہیں:

قد صح اجماع الصحابة کلھم اولھم عن آخرھم واجماع التابعین اولھم عن آخرھم واجماع تابعی التابعین اولھم عن آخرھم علی الامتناع والمنع من ان یقصد منھم احد الی قول انسان منھم اوممن قبلھم فیاخذہ کلہ۔

"صحابہ کا از اوّل تا آخر اور تابعین کا از اوّل تا آخر اور تبع تابعین کا بھی از اوّل تا آخر اس بات پر کامل اتفاق ثابت ہے کہ یہ بات ممنوع اور ممتنع ہے کہ ان سب میں سے کوئی ایک فرد بھی خود ان میں سے یا ان سے پہلے لوگوں میں سے کسی انسان کے قول کا قصد کرے اور اُسے کلّی طور پر قبول کرلے۔"

اس کے بعد شاہ صاحب نے الیواقیت والجواہر سے ائمہ مذاہب کے اقوالِ ذیل نقل کیے ہیں:

امام مالک: ما من احد الا وھو ماخوذ من کلامہ ومردود علیہ الا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

"کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہے جس کے کلام کا کچھ حصّہ قابلِ قبول اور کچھ حصّہ قابلِ ردّ نہ ہو، سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے۔"

امام شافعی:

لاحجۃ فی قول احد دون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ماسوا کسی شخص کے قول میں کوئی حجت نہیں ہے۔"

امام ابن حنبل:

لیس لاحد مع اللہ ورسولہ کلام۔

"کسی کی بات اللہ اور اس کے رسول کی بات کے برابر اور ہم پلّہ نہیں۔"

یہ مختصر بحث اور چند حوالہ جات اس حقیقت کو واضح کر دینے کے لیے کافی ہیں کہ دین میں واجب التسلیم حجت وسند کتاب وسنّت ہے یا پھر اجماع صحابہ۔ ایک صحابی یا چند

صحابہ کرام کے اقوال و افعال کو کتاب و سنت اور اجماعِ صحابہ کی طرح حجتِ قطعیہ اور تنقید سے بالاتر نہیں سمجھا جا سکتا اور ان سے غیر مشروط تمسک نہیں کیا جا سکتا۔ جماعت اسلامی کے دستور میں جو اصولی بات بیان کی گئی ہے اس کے اندر سے نتیجۃً بھی اگر کوئی مزید بات نکالی جا سکتی ہے تو وہ بس اتنی ہی ہے اور بجائے خود یہ بات بالکل صحیح و صائب ہے۔ اس سے نہ تنقیصِ صحابہ لازم آتی ہے، نہ اس سے مسلک سلف کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ دستورِ جماعت محض عقیدہ و نظریہ کی حد تک ارکان سے یہ چاہتا ہے کہ وہ نبی اور غیر نبی کے مابین امتیاز کریں اور غیر نبی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھیں۔ اس سے زبردستی یہ مطلب نکالنا صریح زیادتی ہے کہ جماعت کے ہر کس و ناکس کے لیے یہ ضروری یا جائز ہو گیا ہے کہ وہ صحابہ کے انفرادی یا مختلف فیہ مسائل میں طبع آزمائی کرے۔ دستور میں اس عبارت کے اندراج اور جماعت کے قیام سے اب تک کوئی ایک مثال بھی ایسی موجود نہیں ہے کہ کسی رُکنِ جماعت نے اس عبارت سے ناجائز فائدہ اٹھا کر کسی صحابی کے قول و فعل کے معاملے میں توہین آمیز طریقے پر لب کشائی کی ہو، یا صحابۂ کرام کی جناب میں کوئی دوسری ادنیٰ سی منافیِ احترام حرکت ہی کی ہو۔

سطورِ بالا میں جو کچھ پیش کیا گیا ہے اس سے یہ مدعا ہرگز نہیں ہے کہ صحابۂ کرام کے آثار و اقوال کسی درجے میں بھی قابلِ اعتنا نہیں ہیں اور ان سے ہمیں سرے سے کوئی رہنمائی ہی نہیں مل سکتی۔ اوپر جن بزرگوں کے اقوال نقل کیے گئے ہیں، ان میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جو آثارِ صحابہ کو بالکل اٹھا کر پھینک دینے کا قائل ہو، اور نہ یہ جماعت اسلامی کے کسی فرد کا مسلک یا نقطۂ نظر ہے۔ جماعتِ اسلامی کا لٹریچر جس شخص کی نظر میں ہو، وہ خود بآسانی اندازہ کر سکتا ہے کہ اس میں مختلف مسائلِ حیات کے متعلق اسلام کا نظریہ پیش کرنے کے لیے کتاب و سنت کے ساتھ آثارِ صحابہ ہی سے نہیں بلکہ اقوالِ تابعین و محدثین و ائمۂ مجتہدین سے بھی استشہاد کیا گیا ہے۔ حق یہ ہے کہ یہ سارا ذخیرہ ہمارا سب سے زیادہ قیمتی سرمایہ اور ورثہ ہے جس

سے ہم کبھی بھی بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ بحث جو کچھ ہے وہ فقط اس امر میں ہے کہ آیا صحابی کا ہر قول بجائے خود کتاب و سنت کی طرح واجب الاتباع ہے یا اسے اخذ کرنے سے پہلے یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ وہ کتاب و سنت سے کہاں تک مطابقت رکھتا ہے[1]۔

---

[1] اس سلسلۂ بحث میں مولانا بدر عالم مدنی کا قول مندرجہ صفحہ ۱۲۳ بھی لائق ملاحظہ ہے۔

(۲)

(سوالات وجوابات)

توہینِ صحابہ کا بے سروپا الزام

سوال۔ یہ صورتِ حال بڑی افسوسناک ہے کہ مولانا مودودی کی بعض تحریروں کو بنیاد بنا کر ان کے اور جماعت اسلامی کے خلاف بعض لوگوں نے مدت سے ایک مہم چلا رکھی ہے اور انہیں توہین صحابہ کا مرتکب قرار دینے کی کوشش کی جارہی ہے۔ اس سلسلے میں مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں۔ مولانا مودودی نے پہلے تجدید و احیائے دین میں لکھا تھا کہ حضرت عثمانؓ ان خصوصیات کے حامل نہ تھے جو ان کے جلیل القدر پیش روؤں کو عطا ہوئی تھیں۔ خلافت و ملوکیت میں بھی یہ بات دہرائی گئی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے شیخین کی پالیسی سے ہٹ کر جو روش اختیار کی وہ بلحاظ تدبیر نامناسب بھی تھی اور عملاً سخت نقصان دہ بھی ثابت ہوئی۔ انہوں نے اپنے اقربا کو بڑے بڑے عہدے اور عطیے دیئے جس سے خرابیاں پیدا ہوئیں۔ اس سلسلے میں مروان پر بھی تنقید کی گئی ہے۔

اسی طرح امیر معاویہؓ کے بارے میں مولانا نے لکھا ہے کہ وہ حضرت علیؓ کے خلاف خروج اور بغاوت کے مرتکب ہوئے۔ ان کے والد حضرت ابوسفیان کے بارے میں بھی بعض تنقیدی ریمارک خلافت و ملوکیت میں موجود ہیں۔ ان سب باتوں کو صحابۂ کرام کی بے ادبی اور گستاخی پر محمول کیا گیا ہے۔ خلافت و ملوکیت میں جو واقعات درج ہیں، ان سب کا حوالہ تو دے دیا گیا ہے لیکن اس میں جس طرح دورِ صدیقی و فاروقی کا تقابل بعد کے ادوار سے کیا گیا ہے، کیا اس طرح کے تبصرہ کی مثال کسی دوسرے مصنف یا مؤرخ کے ہاں بھی ملتی ہے اور وہاں بھی یہ اندازِ تنقید پایا جاتا ہے یا نہیں؟ اگر اس کی کوئی نظیر پیش کر دی

جائے تو شاید ان لوگوں کے لیے موجبِ اطمینان ہو جو ضد میں مبتلا نہیں ہیں بلکہ محض ہنگامہ آرائی سے متاثر ہیں۔"

جواب ۔ مولانا مودودی کی کتاب خلافت و ملوکیت (طبع جدید) کے ضمیمے میں ایسا مواد موجود ہے جو ایک حق پسند انسان کی تشفی کے لیے کافی ہے۔ تاہم میں چند توضیحات اپنی طرف سے درج کیے دیتا ہوں۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ یا دوسرے صحابۂ کرام کے متعلق مولانا مودودی کے قلم سے کوئی بات ایسی نہیں نکلی جسے معاذ اللہ سبّ و شتم یا مطاعن و مثالب کے زیرِ عنوان لایا جاسکے۔ مولانا نے جو کچھ لکھا ہے ائمۂ اہلِ سنت اور اصحابِ تاریخ و سیر سلف سے خلف تک کم و بیش اسی طرح کی باتیں لکھتے چلے آئے ہیں، بلکہ بعض باتیں اس سے شدید تر بھی لکھی گئی ہیں۔ اس کی ایک دو نہیں، متعدد مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ مگر میں چاہتا ہوں کہ سرِ دست سب سے پہلے امام ابن تیمیہؒ کی کتاب منہاج السنہ کے چند حوالے یہاں درج کر دوں۔ امام ممدوح اور ان کی اس تصنیف کو میں نے دو وجوہ کی بنا پر منتخب کیا ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ مولانا مودودی کے خلاف جن حضرات نے اپنی زبان و قلم کی باگیں ڈھیلی کی ہیں، ان کی دستبرد اور تعدّی سے ابن جریرؒ، ابن عبدالبرؒ اور ابن کثیرؒ جیسے جلیل القدر ائمۂ فن بھی محفوظ نہیں رہے، لیکن غنیمت ہے کہ ان حضرات کے ہاں ابھی تک ابن تیمیہؒ اور بالخصوص ان کی کتاب منہاج السنہ کا اعتبار قائم ہے اور وہ جا بجا انہیں شیخ الاسلام کے لقب سے یاد کر کے اس کتاب کی عبارتیں نقل کرتے ہیں۔ دوسری وجہ میرے انتخاب کی یہ ہے کہ فی الواقع ہزار سے زاید صفحات کی یہ کتاب ایک شیعہ مصنف کے رد میں لکھی گئی ہے اور اس میں خلفائے راشدین اور امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے دفاع میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا گیا، حتیٰ کہ مروان اور یزید کے حق میں جتنی صفائی پیش کی جاسکتی تھی، اس میں بھی کسر باقی نہیں رہنے دی گئی۔ بعد میں آنے والے اور اس موضوع پر لکھنے والے سب امام ابن تیمیہؒ کے خوشہ چین ہیں۔

منہاج السنہ کی چوتھی اور آخری جلد کی ایک فصل میں اس امر پر بحث کی گئی ہے کہ تاریخی واقعات کے صدق و کذب کا معیار باعتبارِ سند کیا ہونا چاہیے۔ اس فصل کا آغاز ان الفاظ سے ہوتا ہے: وهنا طريق يمكن سلوكها لمن لم تكن له معرفة بالاخبار......

اس میں پہلے ابن تیمیہؒ حضرت ابوبکرؓ کی سیرت بیان فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انہوں نے منصب خلافت کو اس حال میں چھوڑا کہ نہ کسی سے ترجیحی سلوک روا رکھا اور نہ اپنے قرابت داروں کو عہدے دار بنایا۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ کے بارے میں لکھتے ہیں :

لم يتلوث لهم بمال ولا ولى احدا من اقاربه ولاية فهذا امر يعرفه كل احد واما عثمان فانه بنى على امر قد استقر قبله بسكينة وحلم وهدى ورحمة وكرم ولم يكن فيه قوة عمر ولا سياسته ولا فيه كمال عدله وزهده فطمع فيه بعض الطمع وتوسعوا فى الدنيا وضعف خوفهم من الله ومنه ومن ضعفه هو وما حصل من اقاربه فى الولاية والمال ما اوجب الفتنة حتى قتل مظلوما شهيدا۔

(ص۱۲۱ منہاج السنۃ، الجزء الرابع، بالمطبعۃ الامیریہ، ببولاق، مصر ۱۳۲۲)

”حضرت عمرؓ نے لوگوں کو مال سے آلودہ نہ کیا اور نہ اپنے کسی رشتہ دار کو کوئی عہدہ دیا۔ یہ ایسی بات ہے جسے ہر ایک جانتا ہے۔ رہے حضرت عثمانؓ تو انہوں نے سکونِ قلب اور بردباری اور راست روی اور رحمت اور کرم کے ساتھ اس نظام کو چلایا جو ان سے پہلے قائم ہو چکا تھا، مگر ان میں نہ حضرت عمرؓ جیسی قوت تھی، نہ ان کی سی سیاست، نہ اس درجہ کا کمال عدل و زہد۔ اس سے بعض لوگوں نے ان سے ناجائز فائدہ اٹھایا اور وہ دنیا کی طلب میں منہمک ہو گئے اور ان میں خدا اور خلیفہ کا خوف کمزور پڑ گیا۔ پس حضرت عثمان کی کمزوری نے اور ان کے اقارب کو جو مناصب و مال حاصل ہوئے تھے، انہوں نے فتنے کو جنم دیا حتیٰ کہ آپ مظلومی کی حالت میں شہید ہو گئے۔“

پھر آگے اسی فصل میں ص۱۲۷ پر فرماتے ہیں :

وكان ابوبكر وعمر افضل سيرة واشرف سريرة من عثمان و على رضى الله عنهم اجمعين فلهذا كان ابعد عن الملام واولى بالثناء العام

حتّٰی لم یقم فی زمنہما شیئی من الفتن۔

"حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ اپنی سیرت اور طینت میں حضرت عثمان و علی (رضی اللہ عنہم اجمعین) سے افضل و اشرف تھے، اسی وجہ سے حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ ملامت سے محفوظ اور عام تعریف کے مستحق رہے، اور اسی بنا پر دونوں کے عہد میں کوئی فتنہ رُونما نہ ہو سکا۔"

منہاج السُّنہ کی اسی چوتھی جلد میں ایک فصل قال الرافضی الخامس اخبارہ بالغائب ..... کے الفاظ سے شروع ہوتی ہے۔ اس میں ص۱۷۹ پر یہ عبارت موجود ہے:

ولم یتہم احد من الصحابۃ والتابعین معاویۃ بنفاق واختلفوا فی ابیہ۔

"صحابہؓ اور تابعینؒ میں سے کسی نے معاویہؓ پر تو منافقت کا الزام نہیں لگایا ہے، مگر ان کے باپ کے معاملہ میں ان کے درمیان اختلاف رہا ہے۔"

مَیں اس عبارت کو دشنام طراز اور فتویٰ باز حضرات کی خدمت میں پیش کر رہا ہوں اور دیکھنا ہوں کہ وہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے حق میں کیا فتویٰ رسید کرتے ہیں؟

علّامہ محب الدینؒ طبری شافعی نے اپنی کتاب "الریاض النضرہ فی مناقب العشرہ" میں حضرت سعید بن مسیّب کا جو قول حضرت عثمانؓ کے متعلق نقل کیا ہے وہ "خلافت و ملوکیت" کے ضمیمے میں موجود ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام حضرت عثمانؓ کے اس طریقے کو پسند نہیں کرتے تھے کہ انہوں نے غیر صحابی بنو امیہ کو بڑی تعداد میں عہدے دیئے، ان عہدہ داروں سے ناپسندیدہ افعال سرزد ہوئے اور توجہ دلانے پر بھی ان شکایات کا ازالہ نہ ہو سکا۔ الریاض النضرہ کے متعلق مَیں یہ امر مزید واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ اس کتاب کا اصل موضوع تاریخ نہیں بلکہ یہ خاص طور پر خارجی و شیعی عقاید کے ابطال اور سُنّی عقائد اور ان کی حقانیت کے اثبات کی غرض سے لکھی گئی ہے اور اس میں ان دس صحابۂ کرام کے فضائل و مناقب بیان کیے گئے ہیں جنہیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت کی خصوصی بشارت دی تھی اور جنہیں اہلِ سنّت عشرہ مبشّرہ کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔

حافظ محب الدین الطبری کے اسی قول کو بنیاد بنا کر ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ، ابواب المناقب میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عثمانؓ کی سیرتوں کا فرق یوں واضح فرمایا ہے:

وان اتفق خلاف ذالك فی بادی النظر رجعوا الیه فی ثانیة مستصوبین رایه معترفین بان الحق کان معه کما فی قتال اهل الردة او نحو ذالك وهذا المعنی فُقِدَ فی عثمان - فانهم خالفوا رایه فی کثیر من وقایعه ولم یرجعوا الیه بل اصرّوا علی انکارهم علیه حتّٰی قُتِلَ وکان مع ذالك علی الحق ما شهدت به الاحادیث وکان رجلاً صالحًا علی ما دل هٰذا الحدیث فالنقص انما کان عما یثبت للشیخین قبله - کذا حققه الطبری فی الریاض النضرة۔

"حضرت ابوبکرؓ سے اگر بادی النظر میں صحابہ کرام کو اختلاف ہوا تب بھی دوبارہ غور و فکر کے بعد انہوں نے حضرت ابوبکرؓ کی رائے کو صحیح سمجھ کر ان کی طرف رجوع کیا اور ان کے برسرِ حق ہونے کا اعتراف کیا، جیسا کہ مرتدین وغیرہ کے معاملے میں ہوا۔ یہ بات حضرت عثمانؓ کے معاملے میں مفقود ہو گئی۔ بہت سے واقعات میں صحابہ نے ان کی رائے سے اختلاف کیا اور ان سے متفق نہ ہوئے بلکہ اپنے انکار و اختلاف پر مُصر رہے، یہاں تک کہ آپ شہید ہو گئے۔ اس کے باوجود آپ حق پر تھے جیسا کہ احادیث شاہد ہیں۔ اس حدیث کی رُو سے بھی آپ مردِ صالح تھے۔ آپ میں کمی یا نقص صرف اس معیار کے لحاظ سے تھا جو ان سے پہلے شیخینؓ کے حق میں ثابت ہو چکا تھا۔ طبری نے الریاض النضرہ میں اپنی تحقیق یہی بیان کی ہے۔"

شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف "ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء" کا موضوع بحث بھی یہی ہے۔ اس میں بھی خوارج و شیعہ کے نظریات کا رد، خلافتِ راشدہ کی حجیّت اور خلفائے راشدین کے اُسوہ اور ان کے کارنامہ کا بیان ہے۔ اب ازالۃ الخفاء، مقصدِ اوّل منشا کی درج ذیل عبارت ملاحظہ ہو:

سیرت حضرت ذی النورینؓ بہ نسبت سیرتِ شیخین مغایر تے داشت، زیرا

کہ گاہے از عزیمت برخصت تنزل می نمود و امرا، حضرت ذی النورینؓ نہ بر صفت

امراءِ شیخین بودند۔

"حضرت عثمانؓ ذوالنورین کی سیرت حضرات شیخینؓ کی سیرت سے مغایر و مختلف

تھی کیونکہ حضرت عثمانؓ بعض اوقات عزیمت کے بجائے رخصت پر اتر آتے تھے اور

آپ کے امرا، میں شیخینؓ کے امرا و عمال جیسی صفات نہ تھیں۔"

شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے خلف الرشید شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے بھی اہلِ تشیع کی تردید میں ایک مستقل کتاب تحفہ اثنا عشریہ کے نام سے لکھی ہے۔ اس میں صاف طور پر حضرت امیر معاویہؓ کو باغی قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح انھوں نے اپنے فتاویٰ اور دوسری تحریروں میں متعدد مقامات پر لکھا ہے کہ امیر معاویہؓ شائبہ نفسانیت سے خالی نہ تھے۔ ذیل میں ممتاز اہلِ حدیث عالم نواب صدیق حسن خاں صاحبؒ کی ایک عبارت نقل کرتا ہوں جس میں شاہ صاحب موصوف کا حوالہ بھی مذکور ہے، اس لیے یہ اہلِ حدیث و احناف سب کے لیے لائقِ اعتنا ہے۔ نواب صاحب مرحوم اپنی کتاب "ہدایۃ السائل الی ادلۃ المسائل" کے صفحہ ۵۱۰ پر پہلے تو لکھتے ہیں کہ مروان حضرت طلحہؓ اور حضرت نعمان بن بشیر کا قاتل تھا۔ اس سلسلے میں انھوں نے امام ذہبی، ابن حزم اور ابن حبان کی نہایت سخت رائے مروان کے خلاف نقل کی ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

این اعتذار کہ قتل طلحہ بتاویل کرد عذری ہست کہ باوجودش ہیچ معصیت

برائے ہیچ عاصی باقی نمی ماند بلکہ برائے وی دعویٰ تاویل میرسد و این ہمچو تاویل

کسی ست کہ از طرف معاویہ در قوا قرِ وی تاویل کردہ و گفتہ کہ وی در بغی خود مجتہد

بود و در عواصم نوشتہ "وقد اعترف اهل الحديث باجمعهم ان المحاربين

لعلى رضی الله عنه معاوية وجميع من تبعة بغاة عليه وانه صاحب

الحق، انتہی۔ گویم مختار شاہ عبدالعزیز دہلویؒ در بعض افادات خودش نیز

ہمین ست کہ حرب معاویہ با علی کرم اللہ وجہہٗ خالی از شائبہ نفسانیت نبود

دو قول بخطائے اجتہادی ضعیف است۔

"مروان کی طرف سے یہ عذر پیش کرنا کہ اس نے حضرت طلحہ کو کسی تاویل و توجیہ کی بنا پر قتل کیا تھا، ایک ایسی معذرت ہے جس کو پیش کرکے ہر گنہگار کو بے گناہ قرار دیا جا سکتا ہے اور اس کے حق میں تاویل کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے۔ یہ تاویل اس شخص کی تاویل کے مانند ہے جس نے حضرت معاویہ کی غلط کارروائیوں کی تاویل کی ہے اور کہا ہے کہ انہوں نے حضرت علی کے خلاف بغاوت بربنائے اجتہاد کی تھی۔ محمد بن ابراہیم الوزیر نے عواصم میں لکھا ہے کہ "تمام اہل حدیث مانتے ہیں کہ معاویہؓ اور ان کے تمام ساتھی جنہوں نے حضرت علیؓ سے جنگ کی وہ حضرت علیؓ کے باغی تھے۔ اور حضرت علیؓ حق پر تھے"۔ میں (نواب صدیق حسن خاں) کہتا ہوں کہ شاہ عبدالعزیز دہلوی کے ارشادات میں بھی قول مختار یہی ہے کہ حضرت معاویہؓ کی حضرت علیؓ کے ساتھ لڑائی شائبہ نفسانیت سے خالی نہ تھی۔ اور یہ قول ضعیف ہے کہ امیر معاویہؓ کی خطا اجتہادی تھی"۔

سوال یہ ہے کہ جو اصحاب اہلِ سنّت کے امام اور اہل تشیّع کے بالمقابل سُنّی مسلک کے بہترین حامی و ترجمان شمار کیے جاتے ہیں، وہ اگر مندرجۂ بالا اقوال کے صرف ناقل ہی نہیں بلکہ قائل بھی ہیں اور ان کے یہ اقوال ایسی کتابوں میں درج ہیں جو شیعوں کی تردید میں لکھی گئی ہیں، تو مولانا مودودی نے اگر خلافت و ملوکیت کی تاریخی بحث کے دوران میں یہی کچھ لکھ دیا ہے تو آخر کس جرم کا ارتکاب کیا ہے؟ صحابۂ کرام رضوان اللہ اجمعین علیٰ قدر مراتب واجب الاحترام ہیں مگر معصوم نہیں ہیں۔ ان کی بعض خطائیں خود قرآن میں مذکور ہیں، جس سے کسی مسلمان کو مجالِ انکار نہیں ہے۔ مولانا مودودی نے صحابہ کرامؓ کے متعلق جو بات بھی لکھی ہے وہ محتاط پیرائے میں ان کا شرفِ صحابیت ملحوظ رکھتے ہوئے لکھی ہے، جسے کوئی ذی علم اور انصاف پسند آدمی توہینِ صحابہ پر محمول نہیں کر سکتا۔

حضرت عثمانؓ اپنے عزیزوں سے جو فیاضانہ برتاؤ روا رکھتے تھے، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے طرزِ عمل سے اس کا موازنہ کرتے ہوئے مولانا مودودی نے اُسے صرف

خلاف احتیاط اور غیر اولیٰ قرار دیا ہے، یہ نہیں کہا کہ یہ کسی حکم شرعی کے خلاف اور ممنوع تھا۔ ان کے اپنے الفاظ درج ذیل ہیں:

"مسئلہ رحمی کے شرعی احکام کی تاویل کرتے ہوئے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بحیثیت خلیفہ اپنے اقرباء کے ساتھ جو سلوک کیا اس کے کسی جزو کو بھی شرعاً ناجائز نہیں کہا جا سکتا۔ ظاہر ہے کہ شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے کہ خلیفہ کسی ایسے شخص کو عہدہ نہ دے جو اس کے خاندان یا برادری سے تعلق رکھتا ہو۔ نہ خمس کی تقسیم یا بیت المال سے امداد دینے کے معاملے میں کوئی ایسا شرعی ضابطہ موجود تھا جس کی انہوں نے خلاف ورزی کی ہو۔ اس لیے ان پر یہ الزام ہرگز نہیں لگایا جا سکتا کہ انہوں نے اس معاملے میں حدِ جواز سے کوئی تجاوز کیا تھا۔ لیکن کیا اس کا بھی انکار کیا جا سکتا ہے کہ تدبیر کے لحاظ سے صحیح ترین پالیسی وہی تھی جو حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ نے اپنے اقرباء کے معاملے میں اختیار فرمائی اور جس کی وصیت حضرت عمرؓ نے اپنے تمام امکانی جانشینوں کو کی تھی"؟ (خلافت و ملوکیت صفحہ ۳۲۲)

مولانا کے نزدیک حضرت عثمانؓ کی سیرت کا بس یہی ایک پہلو اپنے پیشروؤں سے مختلف تھا، ورنہ وہ ہر لحاظ سے ایک مثالی حکمران اور خلیفہ راشد تھے۔ آپ کی شہادت کا واقعہ بیان کرتے ہوئے مولانا نے لکھا ہے:

"حقیقت یہ ہے کہ اس انتہائی نازک موقع پر حضرت عثمانؓ نے وہ طرزِ عمل اختیار کیا جو ایک خلیفہ اور ایک بادشاہ کے فرق کو صاف صاف نمایاں کر کے رکھ دیتا ہے۔ ان کی جگہ کوئی بادشاہ ہوتا تو اپنے اقتدار کو بچانے کے لیے کوئی بازی کھیل جانے میں بھی اسے باک نہ ہوتا۔ اس کی طرف سے اگر مدینہ کی اینٹ سے اینٹ بج جاتی، انصار و مہاجرین کا قتل عام ہو جاتا، ازواج مطہرات کی توہین ہوتی اور مسجد نبوی بھی مسمار ہو جاتی تو وہ کوئی پروا نہ کرتا۔ مگر وہ خلیفہ راشد تھے۔ انہوں نے سخت سے سخت لمحوں میں بھی اس بات

کو ملحوظ رکھا کہ ایک خدا ترس فرمانروا اپنے اقتدار کی حفاظت کے لیے کہاں تک جا سکتا ہے اور کس حد پر پہنچ کر اسے رُک جانا چاہیے۔ وہ اپنی جان دے دینے کو اس سے ہلکی چیز سمجھتے تھے کہ ان کی بدولت وہ حُرمتیں پامال ہوں جو ایک مسلمان کو ہر چیز سے بڑھ کر عزیز ہونی چاہئیں۔"

(خلافت و ملوکیت ص۱۲۱)

کیا یہ انداز تحریر کسی ایسے شخص کا ہو سکتا ہے جس کے دل میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی توہین و تذلیل کا ادنیٰ شائبہ بھی موجود ہو؟ کیا تعظیم اور توہین کے جذبات ایک ساتھ کسی قلب میں جمع اور جاگزیں ہو سکتے ہیں؟

حقیقت یہ ہے کہ فعل توہین کا تعلق انسان کے الفاظ و اقوال سے زیادہ اس کی نیت اور قلبی کیفیت سے ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کسی خاص واقعہ یا مسئلہ کے بیان میں ایک ایسا طرزِ تعبیر اختیار کرے جو اس کے نزدیک حدودِ ادب کے اندر ہو اور دوسرا شخص اس میں کوئی تجاوز محسوس کرے۔ لیکن کسی صاحبِ تقویٰ مسلمان کو اپنے ایک دینی بھائی کے متعلق یہ سوءِ ظن تو نہیں کرنا چاہیے کہ وہ ان ہستیوں کی توہین و استخفاف سے دیدہ و دانستہ ملوث ہو گا جن کی محبت و عقیدت سے ہر مسلمان سرشار ہے۔ کسی شخص کو ان کی توہین کا مرتکب قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ اس نے دانستہ ان کی اہانت کی ہے اور اس کا دل ان کے احترام سے خالی ہے۔ مگر کیا اتنا بڑا الزام اس کے کسی ایک فقرے یا چند الفاظ کی بنا پر لگا دینا صحیح ہے جب کہ اس کی عمر بھر کی تحریریں اور تقریریں اور کوششیں اُن ہی بزرگوں کی تعریف و تحسین اور اُن ہی کے اسوہ کی پیروی کی طرف دنیا کو دعوت دینے میں صرف ہوئی ہوں؟ لیکن آج یہ ہماری بڑی بدقسمتی ہے کہ مذہبی حلقوں میں ایک دوسرے کے خلاف، خدا کی توہین، انبیاء کی توہین، صحابۂ کرام کی توہین کے الزامات اس سہولت اور اس کثرت سے عائد کر دیے جاتے ہیں کہ یہ اب بچوں کا کھیل بن کر رہ گیا ہے۔ ہر دینی گروہ دوسرے کے چند اقوال چھانٹ کر یا سیاق و سباق سے الگ کچھ اقتباسات نکال کر ان سے کفر و ضلالت برآمد کر رہا ہے۔ بریلوی، دیوبندی اور اہلِ حدیث سب اس معاملے میں

مہارتِ فن کا مظاہرہ کر رہے ہیں۔ ہر فریق اس طرح کے ہتھکنڈوں کا مزہ خود چکھ چکا ہے اور ان کی شکایت بھی رات دن کرتا رہتا ہے، مگر دوسروں کے خلاف ان کے استعمال سے باز نہیں رہتا۔ شاہ اسماعیل شہیدؒ اور بعض دوسرے حضرات کے اقوال پر جو دو طرفہ بحثیں ہوتی رہی ہیں، وہ آخر کس سے مخفی ہیں؟ جس طرزِ استدلال سے آج مولانا مودودی کو انبیاء و صحابہ کی توہین کا مجرم ٹھیرایا جا رہا ہے، ٹھیک اسی طرزِ استدلال کی بنا پر دیوبندی حضرات کو فقط رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی نہیں، خدا کی توہین تک کا مرتکب ٹھہرایا جا چکا ہے اور یہ کہا جا چکا ہے کہ ان کے نزدیک نعوذ باللہ خدا جھوٹ بول سکتا ہے اور شیطان کا علم نبی کے علم سے زیادہ ہے! امکانِ کذبِ باری، علم غیب اور اس طرح کے مسائل پر دفتر کے دفتر سیاہ کیے جا چکے ہیں۔

ایک طرف یہ دین کے نام لیوا ہیں جو باہم دست و گریباں اور بلا ادنیٰ جواز مسلمانوں کی تکفیر و تفسیق میں سرگرم ہیں اور دوسری طرف ملاحدہ و زنادقہ اور اعدائے دین کو کھلی چھٹی مل گئی ہے کہ وہ اللہ، اس کے رسولؐ اور رسولؐ کے صحابہؓ سے منسوب ہونے والی اور ان کی یاد دلانے والی ہر شے کی علانیہ توہین و تضحیک کریں اور اسے ملیامیٹ کرنے کے درپے ہوں۔ کاش صاحبِ احساس، حق پسند اور غیرت مند مسلمان اب بھی متنبہ ہوتے اور اس صورتِ حال کا تدارک کرتے!

مشرقی پاکستان میں جو سانحۂ عظیمہ رونما ہوا ہے، اگرچہ اس میں عوام و خواص کی بداعمالیوں اور اعدائے اسلام کی دسیسہ کاریوں کو بڑا دخل ہے لیکن علمائے کرام بھی بالکل بری الذمہ نہیں ہیں۔ دیوبندی علماء کے جتنے وسیع اثرات وہاں تھے انہیں بالعموم مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کی مخالفت میں استعمال کیا گیا۔ مسلمانوں کے دلوں میں طرح طرح کی وسوسہ اندازی کی گئی۔ دیوبند سے جاری شدہ جماعت کے خلاف فتوے اردو اور بنگلہ میں ترجمہ کرا کے بکثرت پھیلائے گئے۔ بہت سے علماء نے مغربی پاکستان میں بیٹھ کر یہاں جماعت اسلامی کے بارے میں اگر کچھ موافقانہ رائے ظاہر کی تو مشرقی پاکستان کے مسلمانوں کے سامنے بالکل دوسری ہی رائے کا اظہار کیا اور کہا کہ مولانا مودودی اور

جماعت اسلامی کے لوگوں کے عقائد صحیح نہیں، ان کے پیچھے نماز پڑھنے سے اجتناب کرنا چاہیے۔ بعض علمائے کرام نے وہاں سے الٹی میٹم بھیجے کہ فلاں تاریخ تک خلافت و ملوکیت کی فلاں فلاں عبارتوں سے رجوع کرو، ورنہ ....

اس طرح کے فتووں سے بے دین عناصر نے پورا پورا فائدہ اٹھایا اور لوگوں کو ان کے ذریعے سے جماعت کے ساتھ تعاون کرنے سے روکا اور ہم سے برگشتہ کیا۔ آخری وقت میں کچھ اتحاد و اتفاق کی فضا قائم ہوئی مگر اس وقت پانی سر سے گزر چکا تھا۔ افسوس کہ اتنی بڑی چوٹ کھانے کے باوجود جس طرح عوام کی آنکھیں نہیں کھلیں، اسی طرح علماء کو بھی اپنی غلطی کا احساس نہیں ہو سکا۔ ہم نے کسی دینی گروہ کے خلاف محاذ کھولنے میں کبھی سبقت نہیں کی، مگر جب ہم جھوٹے اتہامات کا نشانہ بنتے ہیں تو مجبوراً ہمیں بھی مدافعت کرنی ہی پڑتی ہے۔ آخر ہمارے لیے ان سنگین اور غلط الزامات کو اپنے اوپر اوڑھ لینا کیسے ممکن ہے؟

مروان کی غاصبانہ کارروائی

سوال: مولانا مودودی نے اپنی کتاب "خلافت و ملوکیت" صفحہ ۱۸۹ میں لکھا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے وہ تمام جائدادیں واپس کر دیں جو ان کو ناجائز طریقے سے وراثت میں ملی تھیں اور یہ کہا تھا کہ جب فرمانروا کے اپنے عزیز و قریب ظلم کریں اور فرمانروا اس کا ازالہ نہ کرے تو وہ دوسروں کو کیا منہ لے کر ظلم سے روک سکتا ہے؟ ان واقعات کے ثبوت میں مولانا نے البدایہ اور ابن اثیر کی تاریخوں کا حوالہ دیا ہے۔ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ ان تاریخی کتابوں پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ بنو عباس اور بعض دوسرے عناصر نے مروان اور بنو مروان کو بدنام کرنے کے لیے ایسے قصے کہانیاں تصنیف کر لیے تھے اور یہی مواد تاریخی کتابوں میں راہ پا گیا، ورنہ درحقیقت بنو امیہ کا دور ایک مثالی دور تھا۔

جواب۔ آپ کے سوالات کے جواب میں پہلی گزارش یہ ہے کہ تاریخی بحثوں اور تاریخی واقعات میں کتبِ تاریخ پر انحصار ایک ناگزیر امر ہے۔ جو واقعات نزولِ قرآن اور عہدِ نبوی کے بعد رونما ہوئے ہیں، ان کے بارے میں یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ ان کا تفصیلی بیان قرآن یا حدیث میں ہو گا۔ ان کے متعلق پیشین گوئیوں کی شکل میں بعض اشارات تو اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں مل سکتے ہیں اور ملتے ہیں، مگر ان کی تفصیلات بہرحال ہمیں تاریخ ہی میں مل سکتی ہیں اور انہیں معلوم کرنے کے لیے لامحالہ ہمیں تاریخ کی کتابوں ہی کی جانب رجوع کرنا ہو گا۔ یہ ایک فطری ضرورت ہے اور اسی کے پیشِ نظر ہمارے مؤرخین نے تاریخی کتابیں مرتب کی ہیں۔ ان مؤرخین میں سے بیشتر مفسرین و محدثین بھی ہیں۔ اور ان کے متعلق یہ باور کر لینا محال ہے کہ انہوں نے بے سروپا اور جھوٹے قصے کہانیاں جمع کر دی ہوں گی اور پھر پوری امت کے اہلِ علم انہیں آنکھیں بند کر کے ایک نسل سے دوسری نسل تک

منتقل کرتے چلے آئے ہوں گے۔

آپ نے جن تاریخی واقعات کا سوال میں ذکر کیا ہے، اگرچہ مولانا مودودی نے انہیں تاریخی ماخذ سے نقل کیا ہے، لیکن اس سے آپ یہ نہ سمجھیں کہ حدیث کی کتابیں ان سے بالکل خالی ہیں۔ آپ نے جن واقعات پر تعجب کا اظہار کیا ہے وہ حدیث کی کتابوں حتیٰ کہ صحاح ستہ میں بھی مروی ہیں، جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

سنن ابی داؤد، کتاب الخراج کی ایک روایت ملاحظہ ہو:

حدثنا عبد الله بن الجراح حدثنا جریر عن المغیرة قال جمع عمر بن عبد العزیز بنی مروان حین استخلف فقال ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کانت له فدك فکان ینفق منها علی صغیر بنی هاشم ویزوج منها ایمهم وان فاطمة سالته ان یجعلها لها فابی فکانت کذالك فی حیوة رسول الله صلی الله علیه وسلم حتی مضی لسبیله فلما ان ولی ابوبکر عمل فیها بما عمل النبی صلی الله علیه وسلم فی حیوته حتی مضی لسبیله فلما ولی عمر عمل فیها بمثل ما عملا حتی مضی لسبیله ثم اقطعها مروان ثم صارت لعمر بن عبد العزیز قال عمر یعنی ابن عبد العزیز فرأیت امرا منعه النبی صلی الله علیه وسلم فاطمة لیس لی بحق وانی اشهد کم انی قد رددتها علی ما کانت یعنی علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم۔

"ہم سے عبداللہ ابن الجراح نے بیان کیا، ان سے جریر نے مغیرہ کے حوالے سے بیان کیا کہ جب حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے بنو مروان کو جمع کیا۔ پھر کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فدک کے باغات تھے۔ آپ اس میں سے بنو ہاشم کے نابالغ افراد پر خرچ کرتے تھے اور بیوہ یا غیر شادی شدہ کا نکاح کرتے تھے۔ فاطمہ رضی اللہ عنہا نے آپ سے مطالبہ کیا کہ یہ جائداد انہیں

دے دی جائے مگر آنحضورؐ نے انکار فرمادیا۔ حیات نبوی میں یہی صورت رہی حتیٰ کہ آپؐ کا وصال ہوگیا۔ پھر جب ابوبکرؓ خلیفہ ہوئے تو آپ نے بھی عمل نبوی کے مطابق عمل کیا حتیٰ کہ آپ بھی وفات پاگئے۔ جب حضرت عمرؓ خلیفہ بنے تو آپ نے بھی دونوں پیشروؤں کی کارروائی کے موافق عمل کیا یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کا انتقال ہوگیا۔ پھر مروان نے فدک کو اپنی جاگیر بنالیا اور یہ عمر بن عبدالعزیز کو ورثے میں ملی۔ انہوں نے فرمایا: میری یہ رائے ہے کہ جس معاملے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو منع فرمادیا، وہ میرے لیے جائز نہیں اور میں تمہیں گواہ بناتا ہوں کہ میں اس جائداد کی وہی حیثیت بحال کرتا ہوں جو عہدِ نبویؐ میں تھی"

خط کشیدہ الفاظ کا جو ترجمہ مَیں نے کیا ہے وہ سیاق و سباق کے بالکل مطابق ہے اور شارحین نے اس کا یہی مفہوم بیان کیا ہے ۔ . . . .

. . . . چنانچہ صاحب بذل المجہود اس روایت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ثم اقطعها ای جعلها تطیعه لنفسه۔

"یعنی مروان نے اسے اپنی ذاتی جاگیر بنالیا جو ان کے پوتے عبدالعزیز کو ان سے ملی"

اہلِ سنت کے ہاں یہ بات بالکل مسلّم ہے کہ یہ جائداد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصی جائداد یا ملکیت نہیں تھی بلکہ بحیثیت امیر قوم ان کے منصب اور عہدے کا مالی معاوضہ اس سے فراہم ہوتا تھا۔ لہٰذا آنحضورؐ کے وصال کے بعد آپ کا جو بھی جانشین ہوگا، وہ اس سے مستفید ہوگا۔ ابوداؤد کے اسی باب کی دیگر احادیث اور صحاح کی متعدد دوسری احادیث سے یہ امر قطعی طور پر واضح ہوجاتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں جو جائداد خالصہ قرار دی گئی تھی اور خمس و غنائم کا جو مال آنحضورؐ کے پاس آتا تھا، وہ آپ کے ورثہ کے طور پر ورثاء میں قابل تقسیم نہ تھا۔ یہ گویا اسلامی سٹیٹ اور حکومت وقت کی تحویل میں رہے گا۔ اس سے ازواج مطہرات کا نفقہ ادا کیا جائے گا اور جو شخص بھی امت کا متولی امر ہوگا، اس کی اور اس کے اہل وعیال کی کفالت بھی اس سے ہوگی۔ مگر مروان نے ان احکام صریحہ کی خلاف ورزی کرتے ہوئے

فدک کو ذاتی جاگیر بنایا، حالانکہ خود حضرت علیؓ کی روش اس معاملے میں یہ تھی کہ عہد صدیقی رضؓ و فاروقیؓ میں اگرچہ حضرت فاطمہؓ کا وکیل یا وارث ہونے کی حیثیت سے انہوں نے اس جائداد میں استحقاق کا مطالبہ کیا تھا لیکن جب خود امیر ہوئے تو اس جائداد کی وہی پوزیشن برقرار رکھی جو پہلے طے ہو چکی تھی۔

مروان ہی کا یہ کارنامہ بھی ہے کہ اس نے قرآن مجید کا وہ نسخہ نذر آتش کر دیا جس کی کتابت حضرت ابوبکرؓ نے حضرت زید بن ثابت سے کرائی تھی اور جس کی مزید نقول حضرت عثمانؓ نے کرا کر بلادِ اسلامیہ میں بھجوائی تھیں۔ اس کی تفصیل امام طحاوی نے یوں بیان کی ہے:

کانت تلك الکتب عند ابی بکر حتی توفی ثم کانت عند عمر حتی توفی ثم کانت عند حفصة زوج النبی صلی اللہ علیه واٰله وسلم فارسل الیها عثمان فابت ان تدفعها الیه حتی عاهدها لیردنها الیها فبعثت بها الیه فنسخها عثمان فی هذه المصاحف ثم ردها الیها فلم تزل عندها حتی ارسل مروان بن الحکم فاخذها فحرقها۔

(مشکل الآثار۔ جزء ثالث، صفحہ ۴، مطبعہ دائرۃ المعارف، دکن، ۱۳۳۳ھ)

"قرآن مجید کے یہ مکتوب اجزاء ابوبکرؓ کے پاس ان کی وفات تک رہے۔ پھر یہ حضرت عمرؓ کے پاس ان کی وفات تک رہے۔ پھر ام المومنین حضرت حفصہؓ کی تحویل میں یہ مصحف رہا۔ حضرت عثمانؓ نے اسے طلب فرمایا مگر حضرت حفصہؓ نے واپسی کی شرط کے بغیر اسے دینے سے انکار فرمایا اور اسی شرط پر اسے حضرت عثمانؓ کے حوالے کیا۔ حضرت عثمان نے اس کی نقول تیار کر کے اسے واپس کر دیا اور یہ حضرت حفصہؓ ہی کے پاس رہا یہاں تک کہ مروان نے بعد میں اسے منگوایا اور جلا دیا۔"

ایسی بیش قیمت تاریخی یادگار اور مقدس تبرک کو آگ میں جھونکنے کی جرأت مروان کے سوا اور کون کر سکتا تھا؟

"خلافتِ معاویہؓ ویزید"

سوال: مولانا مودودی کی کتاب "خلافت و ملوکیت" پر تو خوب لے دے ہو رہی ہے اور اس سلسلے کے بعض سوالات کا جواب آپ نے بھی دیا ہے مگر اس موضوع سے متعلق جو کتابیں محمود احمد عباسی اور ان کے بھتیجے علی احمد عباسی نے لکھی ہیں، تعجب ہے کہ ان میں اہلِ سنت کے مسلک و عقیدہ کو جس طرح مسخ کیا گیا ہے اور حضرت علیؓ اور حضرت حسینؓ کے بالمقابل امیر معاویہؓ اور یزید کی شخصیت کو جس طرح بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا ہے، اس کی تردید کسی نے ضروری نہیں سمجھی۔ تردید کیا معنی ان کتابوں کے مواد کو کسی نہ کسی صورت میں دوسرے حضرات نے اپنی تصانیف اور تحریروں میں سمو دیا ہے، حتیٰ کہ ایک کتاب "سیدنا معاویہ، شخصیت و کردار" کے بارے میں تو عباسی صاحب کو یہ شکایت کرنی پڑی ہے کہ اس کے مؤلف نے ان کے بھتیجے کی کتاب "حضرت معاویہؓ کی سیاسی زندگی" کو سامنے رکھ کر اپنی کتاب مرتب کر ڈالی ہے، قدرے تغیر کے ساتھ مضمون بھی وہی، عنوانات بھی وہی ہیں۔

"حضرت معاویہؓ کی سیاسی زندگی" اور "خلافتِ معاویہؓ ویزید" تو غالباً ضبط ہو چکی ہیں مگر ان سے ملتی جلتی عباسی صاحب کی ایک دوسری کتاب "تحقیقِ مزید" کے نام سے چھپ گئی ہے۔ اگر یہ کتاب آپ کی نظر سے نہ گزری ہو، تو اسے بھی دیکھیں۔ اس میں دو سو بہتر (۲۷۲) صحابہ کرام اور پانچ ازواج مطہرات کے بارے میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ان میں سے کسی ایک کی مخالفت یا خروج یزید کے خلاف ثابت نہیں، گویا یہ سب یزید کی ولی عہدی اور خلافت کی بیعت میں داخل تھے۔ صرف امام حسینؓ اور حضرت ابن زبیرؓ نے خروج کیا۔ کیا یہ واقعات کی صحیح تصویر ہے اور کیا ان دو حضرات کو چھوڑ

کہ باقی سب نے یزید کی بیعت برضا و رغبت قبول کر لی تھی؟

اس سلسلے میں ایک اور واقعہ تحقیق طلب ہے۔ "خلافت و ملوکیت" اور دوسری تاریخوں میں بالعموم یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عمارؓ بن یاسر حضرت علیؓ کے ہمراہ جنگ صفین میں شریک تھے اور امیر معاویہؓ کے لشکریوں کے ہاتھوں شہید ہوئے اور اسی بنا پر حضرت عمارؓ کے متعلق ارشاد نبوی تقتلك فئة باغية میں باغی گروہ کا اطلاق امیر معاویہؓ اور ان کے ساتھیوں پر کیا جاتا ہے لیکن محمود عباسی صاحب نے حضرت عمار کی جنگِ صفین میں شرکت کی تردید کی ہے اور اپنی کتاب حقیقتِ خلافت و ملوکیت ص۱۸۱ پر لکھا ہے کہ جو حقیقت ہے وہ خود طبری کی روایت سے منکشف ہے کہ حضرت عمار کو بلوائیوں نے مصر میں مدینہ پہنچنے سے پہلے ہی قتل کر دیا (دقد اغتیل) صحیح صورت واقعہ کی مزید وضاحت درکار ہے۔

جواب۔ خوارج اور بعض معتزلہ کے ماسوا پوری امتِ مسلمہ اور علمائے اہلِ سنت میں سلف سے خلف تک اس امر پر ہمیشہ اجماع رہا ہے کہ حضرت علیؓ مسلمانوں کے چوتھے اور آخری خلیفۂ راشد تھے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی کے بموجب ان پر خلافتِ راشدہ کا خاتمہ ہو گیا۔ حضرت امیر معاویہؓ کو بعض اہلِ علم نے صاف طور پر امام جائر اور حضرت علیؓ کے بالمقابل باغی و خاطی کہا ہے حتیٰ کہ نسبتِ فسق تک کی ہے اور بعض نے حضرت علیؓ کے خلاف ان کے نزاع و قتال کو خطائے اجتہادی سے تعبیر کیا ہے۔ امیر معاویہؓ کی خلافت کا انعقاد خلافتِ علیؓ کی موجودگی میں تو ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد بھی ان کی خلافت اس وقت سے تسلیم کی گئی جب حضرت حسنؓ نے ان سے مصالحت کر لی اور خلافت سے دستبردار ہو گئے۔ اس وقت امیر معاویہؓ کی خلافت منعقد تو ہو گئی مگر خلافتِ راشدہ کا درجہ اسے پھر بھی حاصل نہ ہو سکا۔ بہر حال کوئی وجہ تو تھی کہ ان کی صحابیت کے باوصف اور ان کو فقیہ و مجتہد قرار دینے کے باوجود علمائے اہلِ سنت نے کبھی ان کا شمار خلفائے راشدین میں نہیں کیا اور انہیں ایک بادشاہ ہی کہا۔

پھر اپنے عہد خلافت میں حضرت معاویہؓ نے اپنے بیٹے یزید کو ولی عہد بنایا۔ محض ایک جانشینی کی تجویز یا مشورہ نہیں تھا بلکہ بیٹے کو تختِ خلافت کا باقاعدہ وارث نامزد کر کے اس کی ولی عہدی کے حق میں پوری مملکت کے طول و عرض میں بیعتِ عام حاصل کرنے کی کوشش کی گئی اور اس کے لیے حکومت کی طاقت وسطوت اور ذرائع و وسائل کو کام میں لایا گیا۔

اس فعل کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ اس کی وجہ محض باپ کی بیٹے سے محبت نہ تھی، بلکہ اس میں مسلمانوں کی خیر خواہی کا جذبہ پنہاں تھا۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم یا خلفائے راشدین کی سنت میں اس بات کی کوئی دلیل یا نظیر نہیں ملتی کہ مسلمانوں کا امیر یا خلیفہ اپنے کسی قرابت دار کو اپنی زندگی ہی میں ولی عہد مقرر کرے اور اپنی بیعت کے ساتھ ایک دوسری بیعت کا قلادہ بھی ہر مسلمان کے گلے میں ڈال دے اور امت کو ایک پیشگی عہد اطاعت کا پابند بنانے کی سعی کرے۔ نیز یہ بھی ایک ناقابلِ انکار تاریخی حقیقت ہے کہ حضرت معاویہؓ کے اس فعل کے بعد یہ بات ایک سنتِ جاریہ اور عادتِ مستمرہ کی حیثیت اختیار کر گئی کہ خلیفہ اپنی زندگی ہی میں اپنے خاندان کے کسی فرد کو ولی عہد مقرر کر دے اور اس کی بیعت لے لے۔ اس سے مسلمانوں میں انتخابی خلافت کا طریقہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا اور اس کی جگہ بادشاہت یا آمریت نے لے لی۔ جہاں تک یزید کا تعلق ہے، بعض علمائے اہلِ سنت نے اب تک اس کے دفاع میں جو کچھ کہا ہے، وہ بس اس حد تک ہے کہ "اسے کافر کہنا اور اس پر لعنت کرنا جائز نہیں۔ وہ ایک مسلمان حکمران تھا۔ ولایتِ عہد کے وقت تک اس کا فسق و فجور اکثر کے علم میں نہ تھا اور امام حسینؓ کا قتل اس کے ایما پر نہیں ہوا، اگرچہ اس نے قاتلینِ حسینؓ سے باز پرس بھی ضروری نہیں سمجھی"۔ اس سے آگے بڑھ کر علمائے اہلِ سنت میں سے کسی نے بھی کوئی بات یزید کے حق میں نہیں کہی ہے۔

اب اہلِ سنت کے اس محتاط مسلک اور ان پیش کردہ تصریحات کے بالکل برعکس اور بین ضد میں ایک نیا موقف ہے جسے محمود عباسی صاحب نے اختیار کیا ہے۔ انہوں نے حضرت علیؓ کی خلافت کے انعقاد ہی کو سرے سے مشتبہ بتانے کی سعی ناکام کی ہے تاکہ ان کا خلیفۂ راشد ہونا اور اپنے مخالفین کے مقابل میں برسرِ حق یا کم از کم اولیٰ بالحق ہونا ہی مشکوک ہو جائے۔

پھر جب نوبت یزید تک پہنچی ہے تو یہاں آکر عباسی صاحب کی دیدہ دلیری اور خیرہ چشمی اپنی آخری حد کو پہنچ گئی ہے۔ ان کے نزدیک "امیر المومنین یزیدؒ" کی خلافت پر جیسا اجماعِ امت ہوا ہے ایسا اجماع حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کو بھی نصیب نہیں ہوا تھا اور ان کے بقول:

"صحابہ و تابعین، ہاشمی اور اموی اکابرین سب نے ہر دلعزیز ولی عہد کی بیعتِ خلافت خوشدلی کے ساتھ کی۔ البتہ مسند نشینی کی خبر سنتے ہی دونوں طالبانِ خلافت، حضرت حسینؓ و ابن الزبیرؓ کسی سوچی سمجھی اسکیم کے مطابق گورنر مدینہ کو جکمہ دے کر اُٹھ کھڑے ہوئے۔ ان کا یہ طرزِ عمل اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ موتِ معاویہؓ کا انتظار ہو رہا تھا۔" (تحقیق مزید صـ۲۳۱)

ہٹ دھرمی کا کمال یہ ہے کہ امام حسینؓ کے سرفروشانہ اور مجاہدانہ اقدام کو عباسی صاحب نے "امیر یزید" کی خلافت کے خلاف باغیانہ خروج قرار دیا ہے اور ابنِ خلدون نے یزید اور اس کی ولایتِ عہد کے متعلق ہر ممکن صفائی پیش کرنے کے باوجود چونکہ یزید کے فسق و فجور کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے اور ابن العربی کے اس قول کو غلط قرار دیا ہے کہ امام حسینؓ کا قتل شرعاً جائز تھا کیونکہ وہ یزید کے بالمقابل مدعیٔ خلافت تھے، اس لیے عباسی صاحب کہتے ہیں کہ:

"ابن خلدون نے حضرت حسینؓ کے اقدام خروج پر جہاں گفتگو کی ہے، وہاں ان کی پوزیشن کو صاف (یعنی داغدار؟) کرنے کی کوشش میں کامیاب نہیں ہو سکے۔ انھوں نے ولی عہدی کی بیعت کے سلسلہ میں تو بہت اچھی بحث کی ہے، جسے کتاب "خلافتِ معاویہؓ و یزید" میں نقل کرتے ہوئے تحسین بھی کی گئی لیکن اقدام خروج کا حقیقت پسندانہ جائزہ لینے میں شاید عقیدتِ حسینؓ ان کے مانع آئی۔ عقیدت کی بات اور ہے اور وقائع تاریخی کی بے لاگ ریسرچ شئے دیگر است۔" (تحقیق مزید صـ۲۳۲)

اس "ریسرچ شئے دیگر است" کے نادر نمونے عباسی صاحب کی تحریروں میں جا بجا بکھرے ہوئے ہیں۔ صرف دو طالبانِ خلافت کے ماسوا پوری امتِ مسلمہ نے ہر دلعزیز ولی عہد کی بیعت جس بے قراری کے ساتھ کی، اس کا ثبوت فراہم کرنے کے لیے عباسی

صاحب نے "تحقیق مزید" میں ایک باب "صحابۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور یزیدؒ کی بیعت ولی عہدی وخلافت" کے نام سے رقم کیا ہے اور سو سے زاید صفحات میں ان تمام صحابۂ کرام اور امہات المؤمنین کے اسماء وتراجم بیان کر دیئے ہیں جو یزید کی ولی عہدی کے وقت زندہ تھے اور جن کے حالات مولف کو مل سکے ہیں گویا ان اصحاب کا بقید حیات ہونا اور بیعتِ یزید کے وقت دنیا سے اُٹھ نہ جانا بجائے خود اس امر کا زندہ ثبوت ہے کہ انہوں نے پوری خوشدلی اور آمادگی کے ساتھ لبیک کر یزید کے دستِ حق پرست پر بیعت کر لی تھی۔ عباسی صاحب نے فقط ان حضرات کے نام گنوانے پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ احادیثِ صحیحہ کا مفہوم مسخ کرنے اور واقعاتِ ثابتہ کا حلیہ بگاڑنے میں بھی کوتاہی نہیں کی۔ اس کوشش کا ایک نمونہ میں یہاں پیش کیے دیتا ہوں، جس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ تاریخی واقعات بیان کرنے میں عباسی صاحب نے کیسی دیانت سے کام لیا ہے۔ ام المؤمنین حضرت حفصہؓ کے حالات میں لکھتے ہیں:

> "یہ محترم خاتون امیر یزیدؒ کے زمانۂ ولی عہدی میں حیات تھیں۔ صحیح بخاری میں بیان کیا گیا کہ اپنے بھائی حضرت عبداللہ بن عمر کو ہدایت کی کہ اس مجلس میں فوراً شریک ہوں، جس کے لیے ان کو بلایا جا رہا تھا، ایسا نہ ہو کہ عدم شرکت کی بنا پر کوئی صورت اختلاف کی پیدا ہو ...... یہ معاملہ تحکیم (ثالثی) کا نہ تھا بلکہ امیر یزیدؒ کی ولی عہدی کا مسئلہ تھا حضرت ابن عمرؓ نے امیر یزید کی ولی عہدی اور خلافت کی بیعت بلا تذبذب کی تھی۔ ان کے اس عمل سے ان کی محترم بہن کے موقف پر بھی روشنی پڑتی ہے۔"

اس طرح بخاری کے حوالے سے یہ باور کرانے کی کوشش کی جا رہی ہے کہ دونوں بہن بھائی "امیر المؤمنین" کی بیعت کے لیے سخت بے چین اور بے تاب تھے۔ دوسرے مقامات پر بالعموم عباسی صاحب کتابوں کے صفحات کا حوالہ دے دیتے ہیں، لیکن یہاں انہوں نے بخاری کی کتاب، باب یا صفحے کا حوالہ نہیں دیا ــــــ بہر کیف یہ حدیث بخاری کتاب المغازی، باب غزوۂ خندق میں موجود ہے اور اس کا ترجمہ درج ذیل ہے:

"حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں حضرت حفصہؓ کے ہاں گیا۔ وہ نہائی تھیں اور پانی ان کے بالوں سے ٹپک رہا تھا۔ میں نے ان سے کہا کہ لوگوں کا حال تو آپ دیکھ رہی ہیں مگر میرا تو امارت سے کوئی سروکار نہیں رہنے دیا گیا۔ حفصہؓ بولیں: آپ جائیں، لوگ آپ کے منتظر ہیں اور میں ڈرتی ہوں کہ آپ کے وہاں نہ جانے سے پھوٹ پڑ جائے گی۔ غرض حضرت حفصہؓ نے انہیں اس وقت تک نہ چھوڑا جب تک وہ مجمع میں نہ چلے گئے۔ جب لوگ الگ الگ ہو گئے تو امیر معاویہؓ نے تقریر میں کہا کہ جو شخص اس امارت یا بیعت کے معاملے میں کچھ کہنے کا ارادہ رکھتا ہے وہ ذرا اپنا سینگ تو اونچا کرے۔ ہم اس سے اور اس کے باپ سے زیادہ امارت کے حقدار ہیں۔ حبیب بن مسلمہ نے پوچھا کہ آپ نے اس کا جواب نہ دیا؟ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے اپنی چادر اتاری اور ارادہ کیا کہ امیر معاویہؓ سے کہوں کہ تم سے زیادہ حقدار امارت کا وہ ہے جس نے تم سے اور تمہارے باپ سے اسلام کی خاطر لڑائی کی۔ پھر مجھے خدشہ ہوا کہ میری بات سے تفرقہ پیدا ہوگا، خونریزی کی نوبت آئے گی اور میری بات سے کچھ اور ہی مفہوم لیا جائے گا۔ پس میں نے ان نعمتوں کی یاد دل میں تازہ کی جو اللہ نے جنت میں تیار کی ہیں (اور خاموش رہا)۔ حبیب کہنے لگے کہ آپ محفوظ رہے اور بچ گئے۔"

اب اس روایت کے تیور اور اندازِ بیان کو دیکھیے اور عباسی صاحب اس سے جو مطلب نچوڑنا چاہتے ہیں اسے بھی دیکھیے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہاں تحکیم کے بجائے یزید کی ولی عہدی زیر بحث ہے، تب بھی اس مکالمہ کے الفاظ صاف طور پہ بتا رہے ہیں کہ بیعت ولی عہدی کا معاملہ جس طرح طے کیا جا رہا تھا، حضرت عبداللہ ابن عمر اس پر غیر مطمئن اور رنجیدہ تھے لیکن آپ چونکہ طبعاً جھگڑوں اور فتنوں سے دامن بچا کر رکھنا چاہتے تھے اور آپ کے والد ماجد نے بھی آپ کو امیدواریٔ خلافت سے روک دیا تھا، اس لیے آپ اس مجمع میں حاضر ہونا پسند نہیں فرماتے تھے جس میں امیر معاویہؓ کی تقریر کا پروگرام تھا۔ لیکن حضرت حفصہؓ نے انہیں باصرار وہاں جانے پر آمادہ کیا کیونکہ وہاں ان کی غیر حاضری کو محسوس کیا جا رہا

تھا اور حضرت حفصہؓ کا خیال یہ تھا کہ ان کے جانے سے کچھ تو فائدہ ہوگا اور فساد دبے گا۔ بہرکیف حضرت عبداللہ بن عمر اس مجلس میں تشریف لے گئے۔ اس کے بعد امیر معاویہؓ نے تقریر فرمائی اور تہدید آمیز انداز میں کہا کہ "جو شخص میرے یا میرے بیٹے کے خلاف لب کشائی کی جرأت رکھتا ہے، وہ یہاں ذرا سر اٹھا کر دیکھے تو سہی، ہم اس سے اور اس کے باپ سے زیادہ خلافت کے حقدار ہیں" محدثین کے بیان کے مطابق یہاں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ، حضرت حسین ابن علیؓ اور حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ کے خلاف طعن وتعریض اور ان پر اپنی فوقیت جتانا مقصود تھا جسے حضرت ابن عمر جیسے متحمل اور مصالحت پسند بزرگ بھی مشکل ہی سے برداشت کرسکتے تھے۔ چنانچہ ان کے جی میں آیا کہ وہ یہ کہیں کہ جناب آپ سے زیادہ خلافت کے مستحق وہ ہیں جنہوں نے آپ کے اور آپ کے والد ابوسفیان کے خلاف قتال کیا جب کہ آپ دونوں کفر کی حالت میں ہمارے خلاف برسرِ پیکار تھے۔ مگر آپ یہ بات کہتے کہتے صرف اس خطرے کی بنا پر رک گئے کہ میری اس بات کو طلبِ خلافت کے معنی پہنائے جائیں گے اور جو لوگ بزورِ شمشیر اس مسئلے کو طے کر رہے ہیں وہ برافروختہ ہوکر مزید خون خرابہ کریں گے۔

یہ واقعہ تو حضرت ابن عمرؓ کا ہوا۔ اسی سے ملتا جلتا ایک دوسرا واقعہ بھی بخاری (تفسیر الاحقاف) میں روایت کیا گیا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے مروان کو مدینے کا گورنر بنایا۔ اس نے اپنے ایک خطبے میں یزید کی ولی عہدی کا ذکر شروع کیا تو عبدالرحمٰنؓ بن ابی بکر نے اس پر اعتراض کیا۔ مروان کہنے لگا "پکڑو اسے" عبدالرحمٰنؓ نے بھاگ کر حضرت عائشہؓ کے گھر میں پناہ لی۔ مروان نے وہاں تک پیچھا کیا اور حضرت عائشہؓ کے ساتھ بھی تلخ کلامی کی۔

یہ بات اپنی جگہ پر درست ہے کہ حضرت علیؓ سے لے کر عبدالملک بن مروان کے عہد تک جتنی بھی لڑائیاں جھگڑے ہوئے ان سے حضرت عبداللہ بن عمر الگ تھلگ رہے اور حضرت علیؓ کے بعد جس نے بھی خلافت پر قبضہ کرلیا، اس کی حکومت کو جس طرح دوسرے مسلمانوں نے چار و ناچار تسلیم کرلیا، اسی طرح آپ نے بھی کرلیا۔ لیکن یہ کہنا دراصل حقائق کا منہ چڑانا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ یا دوسرے کبار صحابہ وتابعین نے بطیبِ خاطر ان متغلبین

کی اطاعت قبول کی تھی۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں حدیث بالا کی شرح کرتے ہوئے صاف لکھا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی رائے یہ تھی:-

انہ لا یبایع المفضول الا اذا خشی الفتنۃ ولہذا بایع بعد ذالک معاویۃ ثم ابنہ یزید ونہی بنیہ عن نقض بیعتہ وبایع بعد ذالک لعبد الملک بن مروان۔

"افضل کے مقابلے میں مفضول کی بیعت جائز نہیں، الّا یہ کہ فتنے کا خدشہ ہو۔ اسی لیے حضرت ابن عمرؓ نے حضرت علیؓ کے بعد حضرت معاویہؓ کی اور پھر ان کے لڑکے یزید کی بیعت کی اور اپنے بیٹوں کو اس کی بیعت توڑنے سے روکا اور اس کے بعد عبد الملک بن مروان کی بھی بیعت کی۔"

محمود عباسی جیسے لوگ جو ہر "امیر المؤمنین" کے آگے دیدہ و دل فرشِ راہ کرنے پر آمادہ و مستعد رہتے ہیں، وہ بیچارے اپنے اُوپر ان سلف صالحین کو بھی قیاس کرتے ہیں۔ عباسی صاحب کی باطنی کیفیت کا عکس ان کی اس تحریر میں دیکھا جا سکتا ہے جو مَیں نے دیباچے میں نقل کی ہے جس میں انہوں نے ایوب خان کی مدح سرائی کی ہے۔

ظاہر ہے کہ جس "محقق" کی چشمِ بینا کو پوری اسلامی تاریخ میں یہی ایک قابلِ تقلید مثال نظر آئی ہو، اُس سے اگر مقامِ حسین مخفی رہے اور یزید اُسے "ہر دلعزیز امیر المؤمنین" نظر آئے تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں ہونی چاہیے ؎

گر نہ بیند بروز شپرہ چشم
چشمۂ آفتاب را چہ گناہ؟

حضرت عمارؓ بن یاسرؓ کا جنگِ صفّین میں حضرت علیؓ کا ساتھ دینا اور امیر معاویہؓ کے لشکر کے ہاتھوں شہید ہونا ایک قطعی الثبوت واقعہ ہے جو تاریخ کی کتابوں ہی میں نہیں بلکہ کتبِ حدیث میں بھی مذکور ہے۔ تمام مؤرخین و محدثین نے اسے بالاتفاق تسلیم کیا ہے۔ بلکہ مُسند احمد اور دیگر کتب میں یہ واقعہ بھی بہ سند بیان ہُوا ہے کہ حضرت عمارؓ کی شہادت

کی خبر دے کر امیر معاویہ کو تقتلک فئۃ باغیۃ والی حدیث بھی سنائی گئی اور بعض روایات میں حضرت معاویہؓ کا یہ عجیب جواب بھی مذکور ہے کہ ہم نے انہیں قتل نہیں کیا بلکہ ان کے قتل کا اصل باعث علیؓ ہیں جو انہیں ساتھ لائے۔ محمود عباسی اوّلین شخص ہیں جنہوں نے اس واقعہ کا انکار کیا ہے اور یہ بات تصنیف کی ہے کہ عمارؓ تو دو سال پہلے مصر میں ہلاک کر دیئے گئے تھے! اس دروغ بافی کا تانا بانا علامہ ابن جریر طبریؒ کے صرف ایک فقرے سے تیار کیا گیا ہے جو انہوں نے اس سلسلۂ بیان میں لکھا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے حضرت عمارؓ کو اہلِ مصر کی شکایات کی تحقیق کے لیے مصر بھیجا تھا اور وہاں "انہیں لوگوں نے اتنا عرصہ روکے رکھا کہ یہ گمان کیا جانے لگا کہ انہیں دھوکے سے مار ڈالا گیا ہے"۔

ویسے تو عباسی صاحب طبری کو ہر جگہ رافضی لکھتے ہیں، لیکن مطلب برآری کے لیے ان کے ہاں شیعہ، عیسائی، یہودی، دہریہ ہر شخص ثقہ بن جاتا ہے اور اگر کسی شخص کے قول سے وہ مطلب نکلتا نظر نہ آتا ہو، جو عباسی صاحب کو پسند ہو، تو وہ اس قول کو چھیل بنا کر اور اپنی تحقیق انیق کے خراد پر چڑھا کر حسبِ منشا صورت میں ڈھال لینے میں بڑے ماہر ہیں۔ طبری کا اصل فقرہ یہ ہے: واستبطأ الناس عمارًا حتی ظنوا انہ اغتیل بس لوگوں کے اس گمان کو بنیاد بنا کر جھوٹ کا یہ محل تعمیر کیا گیا ہے کہ عمارؓ تو مصر میں قتل کر دیئے گئے تھے۔

خلافت و ملوکیت اور بریلوی مسلک

سوال: "میں نے "خلافت و ملوکیت" کا بھی مطالعہ کیا ہے اور اس سلسلے کے جو مضامین آپ نے ترجمان میں لکھے ہیں وہ بھی پڑھے ہیں۔ مجھے ان سے کوئی خاص اختلاف نہیں۔ مگر میں نے ان میں ایک کمی یا خلا ضرور محسوس کیا ہے وہ یہ کہ آپ نے دیوبندی علماء کے متعدد اقتباس اپنی تحریروں میں دیئے ہیں مگر کسی بریلوی عالم کا کوئی ایک قول بھی میری نظر سے نہیں گزرا، حالانکہ ملک کا سواد اعظم یہی گروہ ہے۔ کیا اس سے میں یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہوں کہ بریلوی علماء کی تحریروں پر آپ کی نگاہ نہیں رہتی یا ان میں کوئی چیز آپ کو اپنے حق میں نہیں مل سکی؟

اس میں کوئی شک نہیں کہ محمود احمد عباسی صاحب جیسے لوگوں کی لَے میں لَے ملاتے ہوئے اب علمائے اہلِ سنّت نے بھی حضرت علیؓ کے مقابلے میں امیر معاویہؓ اور امام حسینؓ کے مقابلے میں یزید کے موقف کو اس انداز سے پیش کرنا شروع کر دیا ہے جس سے حضرت علیؓ اور امام حسینؓ کا مقام و موقف برحق و صواب ہونے کے بجائے شبہات و اشکالات کا مورد بن جاتا ہے۔ اگر آپ کی نگاہ میں کوئی ایسی تحریر یا قول ہو جو اس مسئلے میں بریلوی مسلک کے علماء کا موقف واضح کرتا ہو، تو اسے بھی منظرِ عام پر لانا ضروری ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس معاملے میں اہلِ سنّت کا جو مسلک ہمیشہ سے رہا ہے، اُسے مسخ کرنے کی کوشش کی جارہی ہے اور لوگوں کے ذہنوں میں یہ عجیب گھپلا پیدا کیا جارہا ہے کہ خلیفۂ راشد بھی برحق اور اس سے آخر دم تک لڑنے والے بھی برحق۔ بلکہ اب تو رفتہ رفتہ یہ کہا جانے لگا ہے کہ خلافتِ راشدہ اور ملوکیت میں کوئی خاص فرق نہیں، خلفائے راشدین

کی کوئی تعداد یا خلافتِ راشدہ کی کوئی مدّت معیّن نہیں ہے۔"

جواب: یہ بات اپنی جگہ پر صحیح ہے کہ خلافت و ملوکیت اور حضرت امیر معاویہؓ کے موضوع پر جو بحث میں نے ترجمان القرآن کے صفحات میں کی ہے، اس میں بریلوی مسلک کے علماء کی تحریروں میں سے کوئی حوالہ درج نہیں کیا گیا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ میں کسی علمی تعصب میں مبتلا ہوں اور کسی خاص گروہ یا جماعت کی کتابیں پڑھنے سے گریز کرتا ہوں۔ یہ بات بھی نہیں ہے کہ جدید دَور کے علماء میں سے صرف دیوبندی یا اہلِ حدیث حضرات ہی کی تحریروں میں مجھے تائیدی حوالے مل سکے ہیں اور بریلوی مشرب کے علماء کی نگارشات میں مجھے کوئی ایسی چیز نہیں مل سکی۔ فی الحقیقت بات یہ ہے کہ میں نے اپنے سلسلۂ مضامین میں جو طریقِ بحث و استدلال اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ میں نے زیرِ بحث مسائل میں سب سے پہلے نصوصِ کتاب و سنت کی روشنی میں ان اعتراضات و تنقیدات کا جائزہ لینے کی کوشش کی ہے جو مولانا مودودی کی عبارتوں پر وارد کیے گئے ہیں۔ اس کے بعد میں نے ائمۂ سلف، جن میں محدثین، مفسرین، مؤرخین اور فقہائے مجتہدین بھی شامل ہیں، ان سب کے ایسے اقوال پیش کیے ہیں جو ان مسائل و واقعات سے تعلق رکھتے ہیں۔ پھر میں نے سب سے آخر میں بعض جدید علماء کی تحریریں بھی نقل کر دی ہیں تاکہ کوئی شخص یہ نہ کہہ سکے کہ جو قول قدیم زمانے میں جائز و حلال تھا، اس کا دُہرانا اس زمانے میں ممنوع و حرام ہے اور اس فعل کا ارتکاب اگر کیا ہے تو تنہا ایک ہی شخص نے کیا ہے۔ بس اس خیال کے پیشِ نظر میں نے علمائے حاضر کے بھی چند اقوال دے دیئے ہیں، ورنہ ان کی عدم موجودگی سے میرے استدلال میں کوئی خلا یا خلل واقع نہیں ہوتا۔

باقی رہا یہ سوال کہ میری نظرِ انتخاب بالعموم دیوبندی علماء کی تحریروں تک ہی کیوں محدود رہی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت تک "خلافت و ملوکیت" کے خلاف سب سے زیادہ زور اسی حلقے سے انتساب رکھنے والے بعض افراد نے صرف کیا ہے اور ناصبیت کے جدید علمبرداروں کو دانستہ و نادانستہ طور پر ان ہی نے پوری کمک پہنچائی ہے۔ پس قدرتی طور پر میرا روئے سخن چونکہ ان حضرات کی جانب تھا، اس

لیے ان ہی کے بعض اکابر کے اقوال درج کر دینا میں نے مناسب اور کافی خیال کیا۔ لیکن جہاں تک حضرت علیؓ کے بالمقابل امیر معاویہؓ کے موقف کا تعلق ہے، اسے جس طرح خلافت و ملوکیت میں بیان کیا گیا ہے اور جس کی مزید وضاحت میرے مضامین میں کر دی گئی ہے، علمائے بریلی کا موقف و مسلک اس سے مختلف نہیں ہے۔ مثال کے طور پر میں یہاں مولانا محمد امجد علی صاحب رضوی کی کتاب "بہارِ شریعت" حصہ اول سے اقتباس پیش کرتا ہوں۔ مولانا امجد علی صاحب موصوف مولانا احمد رضا خاں صاحب مرحوم کے شاگردِ رشید ہیں۔ بہارِ شریعت ان کی ضخیم تالیف ہے جو سترہ جلدوں پر مشتمل ہے اور مؤلف کے استاذ کی تقریظ و تصویب کے ساتھ اشاعت پذیر ہوئی ہے۔ اس کتاب کی جلد اول ص۶۵ پر وہ فرماتے ہیں:

"عقیدہ ۸: امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ مجتہد تھے۔ ان کا مجتہد ہونا حضرت سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے حدیث صحیح بخاری میں بیان فرمایا ہے۔ مجتہد سے صواب و خطا دونوں صادر ہوتے ہیں۔ خطا دو قسم ہے، خطاءِ عنادی، یہ مجتہد کی شان نہیں اور خطاءِ اجتہادی، یہ مجتہد سے ہوتی ہے اور اس میں اُس پر اصلاً عنداللہ مواخذہ نہیں۔ مگر احکامِ دنیا میں وہ دو قسم ہے، خطاءِ مقرر کہ اس کے صاحب پر انکار نہ ہوگا۔ یہ وہ خطاءِ اجتہادی ہے جس سے دین میں کوئی فتنہ نہ پیدا ہوتا ہو، جیسے ہمارے نزدیک مقتدی کا امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنا، دوسری خطاءِ منکر، یہ وہ خطاءِ اجتہادی ہے جس کے صاحب پر انکار کیا جائے گا کہ اس کی خطا باعثِ فتنہ ہے۔ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حضرت سیدنا امیر المؤمنین علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ الکریم سے خلاف اسی قسم کی خطا کا تھا اور فیصلہ وہ جو خود رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مولیٰ علی کی ڈگری اور امیر معاویہؓ کی مغفرت۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔" (بہارِ شریعت حصہ اول ص۶۵، شائع کردہ شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور)

اب اس قول کے قائل صاف بتا رہے ہیں کہ امیر معاویہؓ مجتہد تھے اور مجتہد سے صواب اور خطا دونوں کا امکان ہے۔ پھر وہ دنیوی احکام کے اعتبار سے اجتہادی خطا کی دو قسمیں بیان کر

رہے ہیں، ایک خطا مقرر، دوسری خطا منکر۔ عند اللہ تو ان پر مواخذہ نہیں، مگر دنیا کے احکام و عواقب کی رو سے خطائے منکر ایسی ہے کہ یہ باعثِ فتنہ بھی ہے اور اس وجہ سے اس پر انکار و اعتراض اور ناپسندیدگی کا اظہار بھی ہوگا۔ حضرت امیر معاویہؓ نے حضرت علیؓ کے خلاف جو کچھ کیا وہ خطائے منکر کی تعریف میں آتا ہے۔ نزاعِ فریقین میں فیصلہ حضرت علیؓ کے حق میں ہے اور امیر معاویہؓ کے لیے مغفرت ہے۔

یزید کے فضائل و مناقب کا اظہار بھی اس زمانے میں چونکہ برملا ہونے لگا ہے اور یہ کہا جانے لگا ہے کہ اس کا فسق و فجور صحتِ نقل کے ساتھ ثابت نہیں ہے، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسی کتاب کا ایک مزید اقتباس جو یزید سے متعلق ہے وہ بھی یہاں نقل کر دیا جائے۔ اگلے صفحہ ۷۶ پر مولانا امجد علی صاحب مرحوم لکھتے ہیں:

"عقیدہ ۸: یزید پلید، فاسق، فاجر، مرتکبِ کبائر تھا۔ معاذ اللہ، اس سے اور ریحانۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیدنا امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کیا نسبت؟ آج کل جو بعض گمراہ کہتے ہیں کہ ہمیں ان کے معاملے میں کیا دخل ہے، ہمارے وہ بھی شہزادے، وہ بھی شہزادے، ایسا بکنے والا مردود خارجی ناصبی مستحقِ جہنم ہے۔ ہاں یزید کو کافر کہنے اور اس پر لعنت کرنے میں علمائے اہلِ سنت کے تین قول ہیں اور ہمارے امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مسلک سکوت ہے یعنی ہم اسے فاسق فاجر کہنے کے سوا نہ کافر کہیں، نہ مسلمان۔"

اس تحریر کے لب و لہجے میں اگرچہ غیر معمولی شدت پائی جاتی ہے، لیکن دوسری طرف آج کل چونکہ یزید کو بڑا ہی خلفِ رشید اور صالح و مصلح ثابت کرنے کی مساعی جاری ہیں، اس لیے مجھے بریلوی مکتبِ فکر کے ایک بڑے عالم کی یہ عبارت نقل کرنی پڑی تاکہ کم از کم یہ گروہ تو اس جدید ناصبیت کے فتنے سے بچا رہے۔

ایک آخری بات جس کی طرف میں اشارہ کر دینا ضروری سمجھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ بریلوی حضرات ہوں یا دیوبندی یا اہلِ حدیث، یہ سب ہی اُن محدثین اور فقہاء اور متکلمین کو اکابرِ اہلِ سنت

تسلیم کرتے ہیں جن کے اقوال خلافت و ملوکیت اور میرے مضامین میں نقل کیے گئے ہیں۔ آخر ابنِ حجر عسقلانی، ابنِ حجر مکّی، امام نووی، امام بخاری، امام مسلم، شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز رحمہم اللہ کے اقوال دیوبندی، بریلوی یا اہلِ حدیث علماء کے ہاں کیوں یکساں طور پر قابلِ اعتبار نہ ہوں۔

صحابۂ کرام کے متعلق عقیدۂ اہلِ سُنّت

(از مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

سوال :- میں آپ کی کتاب "خلافت و ملوکیت" کا بغور مطالعہ کرتا رہا ہوں۔ آپ کی چند باتیں اہلِ سنّت والجماعت کے اجماعی عقائد کے بالکل خلاف نظر آرہی ہیں۔ صحابۂ کرام میں سے کسی کا بھی عیب بیان کرنا اہلِ سنت والجماعت کے مسلک کے خلاف ہے۔ جو ایسا کرے گا وہ اہل سنت والجماعت سے خارج ہو جائے گا۔ آپ کی عبارتیں اس عقیدے کے خلاف ہیں۔

براہِ کرم آپ بتائیں کہ صحابۂ کرام کے بارے میں آپ اہلِ سنت والجماعت کے اجماعی عقیدے کو غلط سمجھتے ہیں یا صحیح؟

جواب۔ قبل اس کے کہ میں آپ کے سوالات کا جواب دُوں براہ کرم آپ مجھے یہ بتائیں کہ:

۱۔ آیا آپ کا عقیدہ یہ ہے کہ کوئی صحابی غلطی نہیں کر سکتا؟

۲۔ یا آپ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ صحابی سے غلطی ہو تو سکتی ہے مگر کسی صحابی نے کبھی غلطی کا صدور ہُوا نہیں ہے؟

۳۔ یا آپ اس بات کے قائل ہیں کہ افرادِ صحابہ سے غلطی کا صدور ممکن بھی تھا، اور صدُور ہُوا بھی، مگر اس کو بیان کرنا جائز نہیں ہے، اور نہ صحابی کی کسی غلطی کو غلطی کہنا جائز ہے؟

ان میں سے جس بات کے بھی آپ قائل ہوں اس کی تصریح فرما دیں تاکہ مجھے یہ معلوم ہو سکے کہ آپ خود بھی اہل السنت والجماعت میں سے ہیں یا نہیں۔ اگر آپ پہلی بات کے قائل ہیں تو وہ اہلِ سنت میں سے کسی کا عقیدہ بھی نہیں ہے۔ اور اگر دوسری بات کے قائل ہیں تو

اس کا غلط ہونا ایسے ناقابلِ انکار واقعات سے ثابت ہے جو قرآن پاک اور بکثرت احادیثِ صحیحہ اور اکابر اہلِ سنت کی نقل کردہ کثیر روایات میں بیان ہوئے ہیں۔ اور اگر تیسری بات کے قائل ہیں تو وہ بھی قطعی بے بنیاد ہے۔ کیونکہ متعدد مقامات پر خود قرآنِ مجید میں اللہ تعالٰے نے صحابۂ کرام کی بعض غلطیوں کا ذکر فرمایا ہے، اور محدثین نے ان کے مفصل واقعات نقل کیے ہیں، اور مفسرین میں سے شاید کسی کا بھی آپ نام نہیں لے سکتے جس نے اپنی تفسیر میں اُن واقعات کو بیان نہ کیا ہو۔ رہا اہلِ سنت کا عقیدہ جس کا آپ ذکر فرما رہے ہیں تو وہ صرف یہ ہے کہ صحابہ پر طعن کرنا اور ان کی مذمت کرنا جائز نہیں ہے، اور اس فعل کا ارتکاب خدا کے فضل سے میں نے کبھی اپنی کسی تحریر میں نہیں کیا ہے۔ مگر تاریخی واقعات کو کسی علمی بحث میں بیان کرنا علمائے اہلِ سنت کے نزدیک کبھی ناجائز نہیں رہا ہے، نہ علمائے اہلِ سنت نے کبھی اس سے اجتناب کیا ہے، اور نہ کسی عالم نے کبھی یہ کہا ہے کہ صحابی سے اگر غلطی ہو تو اسے صحیح قرار دو، یا اس کو غلطی نہ کہو۔ آپ خود دیکھ سکتے ہیں کہ میں نے جو واقعات بیان کیے ہیں وہ اکابر اہلِ سنت ہی کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ اُن کا ان واقعات کو اپنی کتابوں میں نقل کرنا دو حال سے خالی نہیں ہو سکتا۔ اگر انہوں نے صحیح سمجھتے ہوئے نقل کیا ہے تو آپ کی رائے کے مطابق وہ سب بھی اہلِ سنت سے خارج ہونے چاہئیں، اور اگر غلط یا مشتبہ سمجھتے ہوئے انہیں پھیلایا اور آئندہ نسلوں تک پہنچایا ہے تو پھر آپ کو کہنا چاہیے کہ وہ كَفٰى بِالْمَرْءِ كَذِبًا اَنْ يُّحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ کے مصداق تھے

نوٹ: آخری سطر میں مولانا محترم نے حدیثِ صحیح نقل کی ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ "آدمی کے جھوٹا ہونے کے لیے کافی ہے کہ وہ جو بات سُنے اُسے آگے بیان اور روایت کر دے"۔ یہ بھی واضح رہے کہ جن بزرگ نے یہ سوال کیا تھا، ان کی جانب سے پھر کوئی سوال و جواب نہیں ہوا۔

(غلام علی)

باب یازدہم

حضرت معاویہؓ کے مناقب

حضرت معاویہؓ کے مناقب

احادیث و روایات

میری کتاب کے گزشتہ ابواب سے یہ حقیقت پوری طرح منکشف ہو چکی کہ مولانا مودودی نے اپنی تصنیف "خلافت و ملوکیت" میں جو کچھ ضمناً اور اجمالاً حضرت معاویہؓ کے متعلق لکھا ہے اس میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو غیر ثابت اور نقل صحیح کے خلاف ہو یا جس سے توہین و تحقیر مقصود یا لازم آتی ہو۔ یہ ایک ناگزیر علمی و تاریخی بحث ہے جو اس وقت پیش آتی ہے جب خلافت اور ملوکیت کے مابین فرق و امتیاز بیان کیا جاتا ہے اور خلافت کے ملوکیت میں انتقال کے اسباب واضح کیے جاتے ہیں۔ مولانا محترم نے اپنی ساڑھے تین سو صفحات کی کتاب میں صرف بارہ تیرہ صفحے اس بحث کی نذر کیے ہیں جس کے رد میں کتابوں پر کتابیں لکھی جا رہی ہیں اور یہ سیاہی پھیلتی ہی چلی جا رہی ہے۔ اس لیے اس ردّ و کد کا جواب دینے کے لیے مجھے بھی کسی حد تک تفصیل و اطناب سے کام لینا پڑا ہے اور امیر معاویہؓ کے متعلق جو کچھ علمائے سلف نے لکھا ہے مجبوراً اس کے چند اجزا نقل کرنے پڑے ہیں۔ آج کل افراط و تفریط کا دور دورہ ہے۔ ایک طرف اگر صحابہ کرام کے معصوم و محفوظ ہونے کا اختراعی عقیدہ وضع کیا جا رہا ہے تو دوسری طرف اس کا بھی خدشہ ہے کہ بعض لوگ جائز حدود سے تجاوز کر کے امیر معاویہؓ کے شرف صحابیت اور آپ کی دینی خدمات کو نظر انداز نہ کر دیں اور آپ کو بالکل دنیا کے عام بادشاہوں اور فرمانرواؤں پر قیاس نہ کر لیں۔ اس لیے میں چاہتا ہوں کہ حضرت معاویہؓ کے چند محامد و مناقب کے بیان پر اپنی بحث کا خاتمہ کروں۔

یہاں پہلے یہ واضح کر دینا بھی مناسب ہے کہ مولانا مودودی نے اگر اپنی کتاب میں حضرت معاویہؓ کے فضائل کی تفصیل درج نہیں کی تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ انہیں ان فضائل کو تسلیم یا

بیان کرنے سے انکار ہے۔ اسی طرح اگر انہوں نے حضرت معاویہؓ کے کسی فعل پر اظہارِ نقد و اختلاف کیا ہے، تو اس کا مطلب بھی یہ نہیں ہے کہ کسی صحابیٔ رسول کی ذات کو خدانخواستہ مطعون کیا جائے۔ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ خلافت و ملوکیت کوئی سیرت و سوانح یا تاریخ کی ایسی کتاب نہیں ہے جس میں اُس دَور کے سارے واقعات بیان کرنے مقصود ہوتے، بلکہ اس کا اصل موضوع چونکہ صرف وہ واقعاتی و تاریخی پس منظر بیان کرنا ہے جس کے تحت خلافتِ راشدہ کا دَور ختم ہوا اور ملوکیت نے اس کی جگہ لی، اس لیے اس بحث میں ناگزیر طور پر بعض ان مخل نظر افعال ہی کا ذکر آیا ہے جو اس تبدیلی کا باعث بنے، خواہ ان کا صدور کسی صحابی سے ہوا ہے یا غیر صحابی سے۔ جس موضوع میں صحابہ کرام کے مناقب کا بیان موقع محل کے لحاظ سے ضروری نہ ہو وہاں ان کے عدمِ ذکر کا مطلب عدمِ اعتراف نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر میں متعدد ائمہ احناف کے اقوال نقل کر چکا ہوں جنہوں نے قضاء بالیمین والشاہد کی بحث میں امیر معاویہؓ کے فیصلے کو بدعت کہا ہے اور وہاں ان کے مناقب کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ کیا کوئی عقلمند اس سے یہ نتیجہ اخذ کر سکتا ہے کہ یہ حضرات امیر معاویہؓ کے فضائل کے منکر تھے۔ صرف ان کا تخطیہ ہی کرنا چاہتے تھے۔ تاہم میری اس وضاحت سے کسی صاحب کو یہ غلط فہمی بھی نہ ہو کہ مولانا مودودی کی کتاب فضائلِ معاویہؓ کے ذکر سے بالکل ہی خالی ہے۔ وہ ص ۱۵۲ کے آخر میں لکھتے ہیں:

> "حضرت معاویہؓ کے محامد و مناقب اپنی جگہ پر ہیں۔ ان کا شرفِ صحابیت بھی واجب الاحترام ہے۔ ان کی یہ خدمت بھی ناقابلِ انکار ہے کہ انہوں نے پھر سے دنیائے اسلام کو ایک جھنڈے تلے جمع کیا اور دنیا میں اسلام کے غلبے کا دائرہ زیادہ وسیع کر دیا۔ ان پر جو شخص لعن طعن کرتا ہے، وہ بلاشبہ زیادتی کرتا ہے۔"

مناقب معاویہؓ کے معاملے میں بعض محدثین نے تو تشدد برتتے ہوئے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ کوئی حدیث صحیح آپ کے فضائل و مناقب میں وارد نہیں، لیکن اس کا مطلب دراصل یہ ہے کہ ایسی کوئی حدیث سند کے اعلیٰ ترین معیار تک نہیں پہنچتی ورنہ سنن ترمذی، کتاب المناقب میں دو ایسی احادیث موجود ہیں جن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی امیر معاویہؓ کے حق میں دعا منقول ہے۔

ایک کے الفاظ یہ ہیں:

اللھم اجعلہ ھادیا مھدیا واھد بہ۔

"اے اللہ معاویہ کو ہدایت دینے والا اور ہدایت پانے والا ذریعۂ ہدایت بنا۔"

دوسری حدیث میں صرف آخری حصہ دعا کا آیا ہے۔ ان میں سے پہلی حدیث کو امام ترمذی نے حسن غریب اور دوسری کو غریب کہا ہے۔ اگرچہ ان کی سند میں ضعف ہے مگر یہ احادیث موضوع و مکذوب بہرحال نہیں اور ان سے امیر معاویہؓ کی منقبت کا استدلال بالکل درست ہے۔ ان احادیث سے یہ الجھن بھی پیش نہیں آنی چاہیئے کہ حضرت معاویہؓ کے حق میں اس دعائے نبوی کے بعد ان سے غلطیوں کا صدور کیسے ہو سکتا ہے؟ اس دعا کا ثمرہ یہ ہے کہ بحیثیت مجموعی امیر معاویہؓ اپنی زندگی میں ہدایت یافتہ تھے اور آپ جس نظام حکومت کے سربراہ تھے غالب احوال کے لحاظ سے وہ مسلم و غیر مسلم سب کے لیے وسیلۂ ہدایت بنا۔ بعض دوسرے صحابہ کرام کے حق میں بھی ایسی دعائیں منقول ہیں اور ان سے بعض خطائیں بھی سرزد ہوئیں لیکن ان کا پورا کارنامۂ حیات خیر و صلاح سے بھرپور تھا۔

یہ بات بھی تاریخ و سیرت کی کتابوں سے ثابت ہے کہ امیر معاویہؓ کاتبِ وحی تھے۔ بعض مورخین کا بیان ہے کہ امیر معاویہؓ کاتبِ مصحف بھی تھے اور بعض کے نزدیک امراء و ملوک سے جو خط و کتابت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوتی تھی وہ ان کے سپرد تھی۔ دونوں میں سے جو بات بھی صحیح ہو، اس سے بہرحال یہ واضح ہے کہ امیر معاویہؓ پر آنحضورؐ کا کلی اعتماد و اطمینان تھا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر ارشاد گرامی بھی مبنی بر وحی ہوتا تھا یا وحی کے مطابق ہوتا تھا الّا یہ کہ کسی دوسری وحی کے ذریعے سے اس میں تبدیلی واقع ہو۔ پھر ایسی مراسلت تو اتنی نازک اور رازدارانہ ہوتی ہے کہ جس شخص کے بارے میں ذرہ برابر بھی خلش ہو، اس کی تحویل میں ایسا کام نہیں دیا جا سکتا۔ حضرت معاویہؓ کے متعلق ہرگز کوئی ایسی بات ان کا شدید ترین مخالف و ناقد بھی نہیں کہہ سکتا کہ آپ نے آنحضورؐ کے اس اعتماد کو خدانخواستہ کوئی ادنیٰ ٹھیس پہنچائی ہو، اس ذمہ داری میں تساہل برتا ہو یا کوئی راز کی بات کبھی افشا کی ہو۔ میں سمجھتا ہوں کہ اتنی بڑی سنگین ذمہ داری کا آپ پر ڈالا جانا اور پھر اس بار کا بحسن طریق متحمل ہونا، صرف یہی ایک بات

امیر معاویہؓ کے حق میں عظیم فضیلت و منقبت کا ثبوت بہم پہنچاتی ہے۔

پھر جہاد فی سبیل اللہ، اللہ کی راہ میں کفار سے لڑنا حدیث شریف کی رو سے افضل ترین اور چوٹی کی عبادت ہے اور یہ ثابت ہے کہ امیر معاویہؓ نے غزوہ حنین میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں شرکت کی ہے اور بعد میں بھی رومی عیسائیوں کے خلاف بحر و بر میں لشکر کشی کی ہے۔ بلاشبہ آپ نے حضرت علیؓ کے خلاف معرکہ آرائی کی ہے لیکن آپ نے ہمسایہ کفار کو اس کا موقع نہیں دیا کہ وہ مسلمانوں کے باہمی قتال سے فائدہ اٹھا کر حملہ آور ہو جائیں۔ بلکہ آپ نے قیصر روم کو صاف طور پر کہلا بھیجا تھا کہ اگر تم نے ہماری خانہ جنگی سے فائدہ اٹھانا چاہا تو تمہارے لیے روئے زمین پر کوئی ٹھکانہ نہ رہے گا اور ہم سب مل کر تمہارا دماغ درست کر دیں گے[1] افسوس کہ یہ صورت بھی بعد کی حکومتوں میں باقی نہ رہی اور ان میں آج تک ایسے غدار اور قوم فروش نمودار ہو رہے ہیں جو اپنوں کے خلاف غیروں کو دعوت دیتے ہیں اور غیروں سے مل کر اپنے مسلمان بھائیوں اور بہنوں کے گلے کاٹتے ہیں اور ان کی عزت و آبرو پامال کرتے ہیں۔ مورخین نے امیر معاویہؓ کے متعلق بالکل سچ کہا ہے کہ

هو اول الملوك وخير الملوك۔

"وہ مسلمانوں میں پہلے بادشاہ بنے مگر بادشاہوں میں سب سے بہتر تھے۔"

اسی چیز کی طرف مولانا مودودی نے اپنی کتاب (صفحہ ۱۰۳) میں اشارہ کیا ہے کہ ۳۵ھ یعنی شہادت عثمانؓ تک تو اسلامی حکومت اپنی بہترین خصوصیات کے ساتھ چلتی رہی ہے مگر ان ساری خصوصیات کا خاتمہ ۶۰ھ میں جا کر ہوا ہے، جب امیر معاویہؓ کا انتقال ہوا ہے۔

---

[1] ملاحظہ ہو البدایہ والنہایہ جلد ۸ ص ۱۱۹۔ یہاں حافظ ابن کثیرؒ نے امیر معاویہؓ کے جو الفاظ نقل کیے ہیں وہ یہ ہیں کہ انہوں نے قیصر کو لکھا: "واللہ لئن لم تنتہ وترجع الی بلادك لاصطلحن انا وابن عمی علیك ولاخرجنك من جمیع بلادك ولاضیقن علیك الارض بما رحبت" (اگر تو باز نہیں آئے گا اور ہماری سرحد سے اپنے علاقے کی طرف نہیں لوٹ جائے گا تو میں اور میرا چچا زاد بھائی علیؓ باہم صلح کر کے تیرے خلاف نکلیں گے اور تجھے تیرے علاقوں سے بھی نکال باہر کریں گے اور زمین اپنی فراخی کے باوجود تم پر تنگ کر دی جائے گی)۔

محلِ نظر افعال پر ندامت

حضرت امیر معاویہؓ کے جن محلِ نظر افعال کا ذکر "خلافت و ملوکیت" میں ہے، انہیں بلاشبہ بعض حضرات نے ایسے اجتہادات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے جن پر امیر معاویہ رضی اللہ عنہ ماجور رہیں گے لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ بعض دوسرے اصحاب نے اس رائے سے اختلاف کیا ہے اور ان کاموں کو خطائے اجتہادی کے بجائے محض خطا قرار دیا ہے، بلکہ ان پر بحث کرتے ہوئے تنقیدی انداز بھی اختیار کیا ہے۔ یہ دونوں گروہ اہلِ سنت کے ہیں اور اگر پہلا فریق اپنے حق میں دلائل لاتا ہے تو دوسرے گروہ کا موقف بھی وزن و دلیل سے تہی نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اگر حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ باہمی قتال میں دونوں مجتہد ہیں تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مجتہد فیہ مسائل تو باہمی مذاکرات اور لسانی مجادلات سے طے ہونے چاہئیں، ان میں تلوار کا استعمال طرفین میں سے کسی ایک یا دوسرے یا دونوں کے لیے کیسے جائز ہو سکتا ہے؟ کیا کتاب و سنت میں سے اس کے حق میں کوئی محکم دلیل پیش کی جا سکتی ہے کہ جن اجتہادی امور میں مجتہدِ مخطی اور مجتہدِ مصیب دونوں ماجور ہیں ان میں اجتہادی اختلاف کو ہر فریق بزورِ شمشیر حل کرنے میں حق بجانب ہے؟ امام ابو عبداللہ محمد بن مرتضیٰ الیمانی جنہیں آٹھویں صدی کے مجتہدین میں شمار کیا جاتا ہے، وہ اپنی کتاب "ایثار الحق علی الخلق" (مطبعۃ الآداب، القاہرہ، ۱۳۱۸ھ) کے صفحہ ۴۰۵ پر حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے معاملے میں لکھتے ہیں کہ امام عادل سے لڑنے والا عاصی و آثم ہے کیونکہ یہ بغاوت و تعادی مسائلِ فروع سے متعلق نہیں ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

لیس المجتہد المعفو عنہ یقاتل علی اجتہادہ و یقتل و یہدر دمہ۔

"جس مجتہد کی اجتہادی غلطی معاف ہے، اس کے اجتہاد کے خلاف قتال نہیں ہوتا، نہ اسے قتل کر کے اس کا خون معاف ہو سکتا ہے۔"

اسی مقام پر انہوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ وہ اس مسئلے پر اپنی دوسری کتاب العواصم

فی الذب عن سنۃ ابی القاسم" میں تفصیلی بحث کر چکے ہیں۔

بہر کیف میری گزارش کا مقصود یہ ہے کہ امیر معاویہؓ کے بعض اعمال، مثلاً آپ کا حضرت علیؓ کے خلاف جنگ کرنا، یزید کو ولی عہد بنانا یا [redacted] حجرؓ کو قتل کرنا، یہ ایسے کام ہیں کہ جن کے بارے میں امت کا یہ اجماعی موقف نہیں [redacted] کہ یہ ان [redacted] سے میں داخل ہیں جن پر شارع نے دنیا و آخرت میں اجر و ثواب کا وعدہ فرمایا ہے۔ بلکہ اس کے بجائے صحیح تر موقف یہ ہے کہ امیر معاویہؓ قبل از وفات اپنے ان افعال پر تائب و نادم ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے انہیں معاف فرما دیا ہے، اس لیے ان شاء اللہ آخرت میں ان سے مواخذہ نہ ہوگا اور انہیں وہی درجات و مراتب حاصل ہوں گے جو ان کے دوسرے اعمالِ حسنہ کا ثمرہ ہیں۔ میں یہ بات محض خوش عقیدگی اور لیپ پوت کے جذبے سے نہیں کہہ رہا ہیں پہلے بھی لکھ چکا ہوں کہ حضرت علیؓ کی وفات پر حضرت معاویہؓ کا رونا یہ ثابت کرتا ہے کہ آپ اپنی روش پر پشیمان ہوئے۔ اسی طرح اپنی وفات کے وقت بعض کلمات جو آپ نے ادا فرمائے ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ قتلِ حجرؓ پر نادم و متأسف تھے، مثلاً اس ضمن ایک قول آپ کا تواریخ میں منقول ہے کہ حجرؓ کے ساتھ میرا سامنا قیامت کو طویل ہوگا۔ بعض دوسرے اقوال میں پہلے نقل کر چکا جن سے معلوم ہوتا ہے کہ جب امیر معاویہؓ حضرت عائشہؓ کی خدمت میں پہنچے اور انہوں نے امیر معاویہؓ کو حضرت حجرؓ کے معاملے میں ملامت کی تو امیر معاویہؓ نے اپنے فعل کی مدافعت کرنے اور اُسے حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی جیسا کہ آج کل بعض چُست گواہ کر رہے ہیں بلکہ آپ نے معذرت و ندامت کا رویہ اختیار کیا۔ امام ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں جہاں حضرت حجرؓ بن عدی کے حالات بیان کیے ہیں وہاں سب سے پہلے ان کے صحابی ہونے کی تصریح کی ہے۔ پھر ان کے قتل کا واقعہ بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وقدم ابن هشام برسالة عائشة وقد قتلوا، فقال يا امير المومنين: اين عزب عنكم حلم ابي سفيان - قال غيبه مثلك عني يعني انه ندم -

ابن ہشام حضرت عائشہؓ کا پیغام لے کر امیر معاویہؓ کے پاس پہنچے تو حضرت حجرؓ اور ان کے کچھ ساتھی قتل ہو چکے تھے۔ ابن ہشام کہنے لگے: اے امیر المومنین، آپ سے ابو سفیانؓ کی بُردباری کہاں غائب ہو گئی؟ امیر معاویہؓ نے جواب میں فرمایا: جب تم جیسے موجود نہ ہوں تو وہ مفقود ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ امیر معاویہؓ اپنے فعل پر نادم تھے۔[۱]

ولی عہدیٔ یزید کے متعلق بھی ابن حجرؒ وغیرہ کے حوالے سے امیر معاویہؓ کا قول پہلے نقل کیا جا چکا ہے کہ "اگر یزید کی محبت غالب نہ آتی تو میں اعتدال اور میانہ روی اختیار کرتا۔" یہ قول امام ذہبی نے بھی سیر النبلاء میں امیر معاویہؓ کا ترجمہ بیان کرتے ہوئے نقل کیا ہے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اس معاملے میں بھی انہوں نے اپنی خطا کو محسوس کر لیا تھا مگر تیر کمان سے نکلنے کے بعد واپس نہیں آ سکتا تھا۔ ہمارے معترضین اس پر کہتے ہیں اور کہیں گے کہ جن اعمال سے توبہ و رجوع ہو جائے، ان کو زیرِ بحث کیوں لایا جائے۔ اس کا جواب یہ ہے، جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا، کہ ان افعال کے بڑے دوررس اور وسیع اثرات پوری امتِ مسلمہ پر مرتب ہوئے ہیں اور یہ سب کو تسلیم ہے۔ اس لیے ان پر بحث اسی غرض سے کی جاتی ہے کہ بعد والے ان کو اپنے لیے نمونۂ عمل نہ بنا لیں۔ اللہ تعالیٰ کے عفو و کرم سے بعید نہیں بلکہ عین متوقع ہے کہ وہ اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی ساتھی اور صحابی کو آپ کے سامنے رسوا نہ کرے گا لیکن آج کل جب کہ ایک طرف ہر صحابی کے ہر قول و فعل کو اجتہاد ثابت کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے اور دوسری طرف مسلمانوں کی اکثریت پہلے ہی کوتاہ عمل اور شتر بے مہار ہو چکی ہے، ایسے حالات میں اگر غلطی کو غلطی نہ کہا جائے

---

[۱] سیر اعلام النبلاء، جلد ۳، ص ۴۳۰، ترجمہ حضرت حجرؓ بن عدی۔ یہ بھی واضح رہے کہ اسی صفحے پر امام ذہبی نے تصریح کی ہے کہ جب حضرت عائشہؓ کو حضرت حجرؓ کی گرفتاری کی خبر ملی تو آپ نے عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام کو امیر معاویہؓ کے پاس یہ پیغام دے کر بھیجا کہ وہ حضرت حجرؓ اور ان کے رفقاء کو رہا کر دیں (تسأل ان یخلی سبیلهم) مگر امیر معاویہؓ نے جواب دیا کہ میں ان لوگوں کو دیکھنا بھی پسند نہیں کرتا۔ اس وضاحت سے بھی محمد تقی صاحب کے اس دعوے کی صداقت کھل جاتی ہے کہ حضرت عائشہؓ چاہتی تھیں کہ حضرت حجرؓ کو زندگی بھر کیلئے قید میں گلنے سڑنے کیلئے چھوڑ دیا جائے اور اسی منصفانہ سلوک کی سفارش انہوں نے فرمائی تھی۔

تو اس بات کا سخت اندیشہ ہے کہ لوگ چھوٹ کر ایسی اجتہادی غلطیوں کی پیروی کریں گے بلکہ ان کو بنیاد بنا کر اپنے لیے اجتہاد کا دائرہ وسیع سے وسیع تر کریں گے۔ اس وقت آخر ہم کس دلیل کی بنا پر ان کو ایسے اجتہادات سے روک سکیں گے؟ کیا ہم ان کا منہ اور ان کے ہاتھ محض یہ کہہ کر باندھ سکیں گے کہ صحابہ کرام کے لیے تو یہ کام روا تھے اور موجب اجر و ثواب تھے مگر تمہارے لیے یہ ناروا اور باعث وزر و عذاب ہیں؟

کمزور روایات

اپنی بحث کو ختم کرنے سے پہلے میں ایک اور بات جس کی طرف اشارہ کر دینا مناسب سمجھتا ہوں، یہ ہے کہ امیر معاویہؓ کی فضیلت میں بعض لوگ اس حد تک غلو سے کام لیتے ہیں کہ بالکل موضوع و منکر روایات کا بھی بلا تامل سہارا لیتے ہیں اور امیر معاویہؓ کا مرتبہ اتنا بڑھا دیتے ہیں کہ وہ نہ صرف حضرت علیؓ بلکہ حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ سے بھی اونچے اور فائق تر نظر آنے لگتے ہیں۔ مثلاً اسی مولانا محمد تقی صاحب عثمانی کی کتاب کے آخر میں ان کے برادر زادہ مولوی محمد اشرف صاحب نے حضرت معاویہؓ کے مناقب پر ایک باب کا اضافہ کیا ہے اور بہت اچھا کیا ہے۔ لیکن ایک جگہ (ص ۲۴۳ پر) لکھتے ہیں:

> "ایک روایت میں تو یہاں تک ہے کہ نبی کریمؐ نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کو کسی کام میں مشورہ کے لیے طلب فرمایا مگر دونوں حضرات کوئی مشورہ نہ دے سکے تو آپ نے فرمایا کہ معاویہؓ کو بلاؤ اور معاملہ کو ان کے سامنے رکھو کیونکہ وہ قوی ہیں (مشورہ دیں گے) اور امین ہیں (غلط مشورہ نہ دیں گے)۔"

اگر اختصار پیش نظر نہ ہوتا تو میں اس روایت پر مفصل تنقید کرتا۔ تاہم مجملاً عرض ہے کہ یہ حدیث منکر ہے جیسا کہ صاحب مجمع الزوائد نے اسے درج کرنے کے بعد تصریح کر دی ہے۔ امیر معاویہؓ اصحاب شوریٰ میں سے نہ تھے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب شوریٰ میں حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کا درجہ نہایت ممتاز ہے، حتیٰ کہ متعدد مرتبہ آپ نے فرمایا کہ جب میں نہ ہوں گا تو ان دونوں سے مشورہ کرنا۔ تمام اہل سنت نے شیخین کی سنت و اجماع کو خصوصی حجت قرار دیا

ہے۔ پھر اس روایت میں قرآن مجید کی جس آیت کی طرف اشارہ ہے اس کا تعلق مشورہ سے نہیں اجارہ اور اس سے ملتے جلتے معاملات سے ہے۔ آخر یہ کیا بات ہوئی کہ امیر معاویہ قوی ہیں، مشورہ دیں گے اور امین ہیں، غلط مشورہ نہ دیں گے۔ مشورے کا قوت سے کیا تعلق اور کیا حضرت عمرؓ یا حضرت ابوبکرؓ قوی اور امین نہ تھے؟ بعض تاریخوں میں آیا ہے کہ حضرت عمرؓ کو حضرت علیؓ نے بیت المال کے اونٹ چراتے دیکھا تو حضرت عثمانؓ سے فرمایا کہ امیر المؤمنین عمرؓ القوی الامین ہیں۔ موضوع اور بے تکی روایات کو مناقبِ معاویہؓ کے طور پر بیان کرنا بہر حال لاطائل ہے۔ پھر اسی بحث میں اگلے صفحے پر حضرت معاویہؓ کا یہ قول حضور نبوی میں منقول ہے کہ "یارسول اللہ میں اسلام لانے سے قبل مسلمانوں سے قتال کرتا تھا" اور صفحہ ۲۲۹ پر یہ لکھا ہے کہ "ہم دیکھتے ہیں کہ بدر، احد، خندق اور غزوۂ حدیبیہ میں امیر معاویہؓ کفار کی جانب سے شریک نہ ہوئے حالانکہ اس وقت آپ جوان تھے۔" کیا محمود اشرف صاحب یا محمد تقی صاحب بتا سکتے ہیں کہ جب امیر معاویہؓ کی اپنی تصریح کے مطابق وہ اسلام لانے سے پہلے مسلمانوں سے قتال کرتے تھے تو پھر ان دونوں صاحبوں نے امیر معاویہؓ کو کب اور کیسے دیکھ لیا کہ وہ کفار کی طرف سے شریک جنگ نہیں ہوئے؟ یہ دونوں باتیں بیک وقت کیسے صحیح ہو سکتی ہیں؟

امام ذہبی کی تصریحات

اب میں آخر میں چاہتا ہوں کہ امام ذہبی کی جس کتاب کا ذکر میں نے اوپر کیا ہے، اسی کتاب کے چند اقتباسات پر اپنی اس تالیف کا خاتمہ بالخیر کر دوں۔ امام ذہبی امام ابن تیمیہ کے ہم عصر اور ہم پلہ ہیں۔ انہوں نے ابن تیمیہ کی "منہاج السنۃ" کی تلخیص "المنتقیٰ" کے نام سے کی ہے۔ وہ امام ابن تیمیہ کے شاگرد ہیں، بلکہ صحیح تر بات یہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے شیوخ و اقران میں سے ہیں، یعنی ایک دوسرے سے روایت حدیث کرتے ہیں۔ پھر امام ذہبی کی شخصیت اس اعتبار سے بھی اپنی مثال آپ ہے کہ انہوں نے جہاں ابن تیمیہ کا بہت سے مواقف میں ساتھ دیا ہے، وہاں بعض امور میں اختلاف بھی کیا ہے اور دونوں صورتوں میں اپنوں اور بیگانوں کے وار سہے ہیں۔ امام ذہبی امیر معاویہؓ کا ترجمہ بیان کرتے ہوئے آخر میں فرماتے ہیں:

معاویة من خیار الملوك الذین غلب عدلهم علی ظلمهم وما

هو بریئ من الهنات واللہ یعفو عنه۔

"معاویہؓ ان بہترین بادشاہوں میں سے ہیں جن کا عدل ان کے ظلم پر غالب ہے۔
امیر معاویہؓ کمزوریوں سے بری نہ تھے جنہیں اللہ معاف فرمائے گا۔"

پھر لکھتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ نے خطبے میں فرمایا:

انی من زرع قد استحصد وقد طالت امرتی علیکم حتی مللتکم

ومللتمونی ولا یاتیکم بعدی خیر منی کما ان من کان قبلی خیر منی۔

اللھم قد احببت لقاءك فاحب لقائی۔

"میری کھیتی اب کٹنے لگی ہے۔ میری امارت تم پر طویل ہو گئی یہاں تک
کہ تم مجھ سے اور میں تم سے اکتا گیا۔ اور میرے بعد کوئی مجھ سے بہتر نہیں آئے گا
جیسا کہ میرے پیش رو مجھ سے بہتر تھے۔ اے اللہ میں تیری ملاقات پسند کرتا
ہوں، تو تو بھی میری ملاقات پسند فرما۔"

پھر امام ذہبی لکھتے ہیں کہ امیر معاویہؓ نے یزید سے کہا:

ان اخوف ما اخافه شیئ عملته فی امرك۔ شھدت رسول اللہ

صلی اللہ علیه وسلم یوما قلم اظفارہ واخذ من شعرہ فجمعت

ذلك فاذا مت فاحش به فمی وانفی۔

"مجھے سب سے زیادہ اس کام ——— یعنی ولی عہدی ——— کا خوف ہے جو
تیرے معاملے میں ہوا۔ ایک روز میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر
تھا جب کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ناخن اور بال مبارک ترشوائے، میں نے
انہیں محفوظ کر لیا تھا۔ پس جب میں مروں تو میرے منہ اور ناک میں یہ تبرکات
نبوی بھر دینا۔"

اس کے بعد امام ذہبی لکھتے ہیں کہ جب امیر معاویہؓ کا آخر وقت آیا تو پوچھا گیا کہ آپ
کوئی وصیت کریں گے۔ فرمایا:

اللّٰھم اقل العثرۃ واعف عن الزلّۃ وتجاوز بحلمك

عن جھل من لم یرج غیرك فما وراءك مذھب۔

"اے میرے اللہ، خطا معاف فرما، لغزش سے درگزر فرما۔ اپنے علم سے اس کی نادانی سے تجاوز فرما جس کی امید تیرے سوا کسی سے وابستہ نہ تھی۔ تجھ سے بچ کر بھاگنے کی کوئی جگہ نہیں۔"

(سیر اعلام النبلاء، جزء ۳، دار المعارف، مصر صفحہ ۱۰۵۔ ۱۰۶)

اے اللہ جس طرح تو اپنے بے پایاں رحم و کرم سے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے یقیناً درگزر فرمائے گا، اسی طرح تو اس راقم، آثم، عاجز کے بے حد و حساب گناہوں کو بھی معاف فرما اور کوئی لغزش قلم مجھ سے ہوئی ہے تو مجھے بخش دے۔ میں نے جو کچھ لکھا ہے تیرے دین کی محبت میں لکھا ہے۔ میں تجھ سے، تیرے آخری نبی و رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے، آپ کے صحابہ کرام سے، حضورؐ کے اتباع عظام سے محبت و الفت ہی کا جذبہ اپنے دلِ ناتواں میں رکھتا ہوں۔ ان اصحاب میں سے کسی کے خلاف اپنے اندر غل و بغض نہیں رکھتا۔ وآخر دعوانا ان الحمد للّٰہ رب العٰلمین۔

التماس سورہ فاتحہ برائے تمام مرحومین

۱] شیخ صدوقؒ
۲] علامہ مجلسیؒ
۳] علامہ ساغر حسین
۴] علامہ سید علی نقیؒ
۵] بیگم و سید عابد علی رضوی
۶) بیگم و سید احمد علی رضوی
۷) بیگم و سید رضا امجد
۸) بیگم و سید علی حیدر رضوی
۹) بیگم و سید سبط حسن
۱۰) بیگم و سید مردان حسین جعفری
۱۱) بیگم و سید جبار حسین
۱۲) بیگم و مرزا توحید علی
۱۳) سید حسین عباس فرحت
۱۴) بیگم و سید جعفر علی رضوی
۱۵) سید انعام حسین زیدی
۱۶) سیدہ نازہ زہرہ
۱۷) سیدہ رضویہ خاتون
۱۸) سید نجم الحسن
۱۹) سید مبارک رضا
۲۰) سید تہنیت حیدر نقوی
۲۱) بیگم و مرزا محمد ہاشم
۲۲) سید باقر علی رضوی
۲۳) بیگم و سید باسط حسین
۲۴) سید عرفان حیدر رضوی
۲۵) بیگم و اخلاق حسین
۲۶) سید ممتاز حسین
۲۷) بیگم و سید اختر عباس
۲۸) سید محمد علی
۲۹) سیدہ رضیہ سلطان
۳۰) سید مظفر حسنین
۳۱) سید باسط حسین نقوی
۳۲) غلام محی الدین
۳۳) سید ناصر علی زیدی
۳۴) سید وزیر حیدر زیدی
۳۵) ریاض الحق
۳۶) خورشید بیگم